

Trierer Theologische Zeitschrift 1996

PASTOR BONUS

105. Jahrgang



V106

1987 P 303

PAULINUS VERLAG TRIER

Trierer Theologische Zeitschrift 1996

PASTOR BONUS

105. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie
der Universität Mainz
unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag
im Paulinus Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

INHALT DES JAHRGANGS 1996

I. Aufsätze

BOHLEN, Reinhold: Klagen – Leben – Hoffen – Trösten. Die geistliche Rede angesichts von Sterben und Tod	275–284
BRANDSCHEIDT, Renate: Ein großes Licht (Jes 9, 1–6) – Standortbestimmung zur Stärkung des Glaubens	21–38
DISSE, Jörg: „Christus in mir“. Die Selbstmitteilung Gottes als apologetisches Problem	101–113
ECKERT, Jost: „Zieheth den Herrn Jesus Christus an ...“ (Röm 13, 14)! Zu einer enthusiastischen Metapher in der neutestamentlichen Verkündigung	39–60
FEILZER, Heinz: Seelsorgerische und liturgische Begleitung bei Sterben und Tod	241–249
FELTEN, Engelbert: Predigt und moderne Malerei. Die geistliche Rede angesichts von Sterben und Tod	285–291
GIESEN, Heinz: Ermutigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit. Zum Zweck der Johannesoffenbarung	61–78
HAAG, Ernst: Stellvertretung und Sühne nach Jesaja 53	1–20
HEINZ, Andreas: Aspekte liturgischer Begleitung in Krankheit, Sterben und Tod	250–258
LÜDECKE, Norbert: Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Sicht	161–211
SCHENKE, Ludger: Das Rätsel von Tür und Hirt. Wer es löst, hat gewonnen	81–100
SCHÖTTLER, Heinz-Günther: Johann Sebastian Bachs „Actus tragicus“ (BWV 106) als Ars moriendi	292–301
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Gemeinsame Bekehrung zum Evangelium. Die Enzyklika „Ut unum sint“ vom 25. Mai 1995	114–138
SCHÜTZEICHEL, Heribert: Das Geheimnis des Todes (Gaudium et spes 18)	259–265
THEIS, Joachim: Annäherungen an das Thema Tod in unserer Gesellschaft	266–274
WEBER, Helmut: Lehramt, Theologen und Gewissen. Nicht Gegenspieler, sondern Verwandte	212–227
ZIEGLER, Josef Georg: „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17). Die christliche Botschaft der Freiheit	139–150

II. Kleinere Beiträge

BRÜNING, Christian: Der Hymnus auf den Schöpfergott in Ijob 26, 5–14	151–156
FISCHER, Balthasar: Eine evangelische Stimme zur Heilig-Rock-Wallfahrt 1959: Professor Norbert Müller aus Leipzig	228–234
HURTH, Elisabeth: Jenseits der Idylle. Pfarrergestalten in der deutschen Romanliteratur der Gegenwart	302–320
SAUSER, Ekkart: Zur Ikonographie von zwei russischen Vita-Ikonen	235–239

III. Besprechungen

DIETRICH, Walter/KLOPFENSTEIN, Martin: Ein Gott allein? (Haag)	77
GIELEN, Marlies: Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik (Schmahl)	78-79
GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE Bd. 4: Die hellenistische Philosophie (Schüssler)	157
HECKEL, Martin: Gleichheit der Privilegien (Riedel-Spangenberg)	240
HEINTEL, Erich: Gesammelte Abhandlungen Bd. 3 und 4 (Anzenbacher)	157-159
KAMPLING, Rainer: Israel unter dem Anspruch des Messias (Schmahl)	79
KAUT, Thomas: Befreier und befreites Volk (Schmahl)	79-80
KOTILA, Makku: Umstrittener Zeuge (Schmahl)	80
OPPEL, Dagmar: Heilsam erzählen – erzählend heilen (Reiser)	77-78
SCHOLTISSEK, Klaus: Die Vollmacht Jesu (Schmahl)	159-160
STOWASSER, Martin: Johannes der Täufer im Vierten Evangelium (Schmahl)	160

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich
der Universität Mainz

Ernst Haag, Trier
Stellvertretung und Sühne nach Jesaja 53 –
Zur Dramatik der Erlösung

Renate Brandscheidt, Trier
Ein großes Licht (Jes 9, 1–6) – Standort-
bestimmung zur Stärkung des Glaubens

Jost Eckert, Trier
Zieht den Herrn Jesus Christus an (Röm
13, 14) – Zu einer enthusiastischen Metapher
bei Paulus

Heinz Giesen, Hennes
Ermutigung zur Glaubensstreue in schwerer
Zeit – Zum Zweck der Johannesoffenbarung

Heft 1
Januar, Februar, März 1996
105. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus-Verlag Trier

Besprechungen – Neue theologische Literatur

INHALT

AUFSÄTZE

Ernst Haag: Stellvertretung und Sühne nach Jesaja 53	1
Renate Brandscheidt: Ein großes Licht (Jes 9, 1–6) – Standortbestimmung zur Stärkung des Glaubens	21
Jost Eckert: „Zieht den Herrn Jesus Christus an ...“ (Röm 13, 14)! – Zu einer enthusiastischen Metapher in der neutestamentlichen Verkündigung	39
Heinz Giesen: Ermutigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit – Zum Zweck der Johannesoffenbarung	61
BESPRECHUNGEN	77
NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	84

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier
Dr. Renate Brandscheidt, Predigerstraße 13, D-54290 Trier
Prof. Dr. Jost Eckert, Albert-Schweitzer-Straße 30, D-54329 Konz
Prof. DDr. Heinz Giesen, Postfach 13 61, D-53760 Hennef

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer; Prof. Dr. Gerhard Krieger; Prof. DDr. Ekkart
Sauer; Prof. DDr. Reinhold Weier

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus-Verlages, Trier, bei.

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40,
D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement
64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM.
Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist
mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis
spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte,
insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift
darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie,
Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von
Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem
Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen
Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines
gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem.
§ 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft,
Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen
sind.

Stellvertretung und Sühne nach Jesaja 53

Als Hauptargument für die von ihm vertretene These, daß die Bibel insgesamt ein archaisch-gewalttätiges und zutiefst inhumanes Buch sei, führt F. Buggle die neutestamentliche Glaubenstradition vom Tod Jesu als eines Gott versöhnenden blutigen Menschenopfers an¹: ein Argument, das man mit Recht als theologisch falsch und in seiner Zielsetzung als antichristliche Polemik empfunden hat. Dennoch hält G. Baudler seltsamerweise die zur Widerlegung dieser These angeführten Gegenargumente, die sich an dem Modell der Stellvertretung und Sühne orientieren, für unzureichend, ja sogar für irreführend, weil im Alten Testament, von dem her im Urchristentum der Tod Jesu interpretiert werde, Stellvertretung und Sühne Opfertermini seien, die jeweils auf ihre Art ein Erlösungsmodell stützten, das seinerseits auf dem die Tötungsgewalt verherrlichenden Opfer beruhe und sich daher im Widerspruch zu der das Opfer ausschließenden Liebe Gottes befinde².

Unter ausdrücklicher Würdigung der Schwierigkeit, daß kultische Vorstellungen wie Opfer, Stellvertretung und Sühne nicht mehr zu den Deutungsvoraussetzungen der heutigen Menschheit gehören, hat W. Pannenberg jedoch darauf aufmerksam gemacht, daß nicht nur die Wahl geeigneter Deutungsmodelle für das Glaubensverständnis des Todes Jesu von der Besonderheit des zu erklärenden Geschehens her begrenzt ist, sondern daß auch deren Inhalt davon überhaupt erst neu geprägt worden ist und daß folglich die Resultate eines solchen Interpretationsprozesses nicht mehr beliebig durch andere Deutungen ersetzbar sind. Mit kritischem Seitenblick auf die Theologie fügt W. Pannenberg deshalb hinzu, daß die Schwierigkeiten, die die Menschen unserer säkularisierten Gegen-

¹ F. BUGGLE, Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann, Hamburg 1992, 131–150.

² G. BAUDLER, Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum, München 1994, 307–310. Ebenso glaubt auch E. BISER, Der unsichtbare Sonnenaufgang. Vom Zweck zum Sinn des Kreuzes, *StdZ* (1995) 723–729, daß der Tod Jesu, solange er als Sühneleistung begriffen werde, in seinem Sinn verdunkelt bleibe (726). Methodisch begehen beide Autoren den Fehler, daß sie bei der Problematik von Stellvertretung und Sühne mit der Analyse des religionshistorisch verstandenen Opferbegriffs einsetzen statt mit der für das A und NT konstitutiven heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes und dem dafür spezifischen Mittlertum.

wart mit Vorstellungen wie Stellvertretung und Sühne haben, weniger auf der unzureichenden Aussagekraft der traditionellen Glaubenssprache als vielmehr darauf beruhen, daß ihr Inhalt von den für ihre Interpretation Zuständigen nicht mehr hinreichend intensiv und verständlich erläutert wird³.

In bezug auf Jes 53 hat jüngst B. Janowski in theologisch ansprechender Weise diese Anregung aufgegriffen und erfüllt. Seiner Meinung nach rührt die neuzeitliche Schwierigkeit mit der Stellvertretung vom Axiom der Unvertretbarkeit des Subjekts her. Zwar kann, so lautet der Einwand der Kritik, ein anderer meinen Platz in der Gesellschaft freihalten, indem er mich als Vormund, als Anwalt oder – im staatlichen Kontext – als Repräsentant gegenüber anderen vertritt. All das sind Stellvertretungsbeziehungen, die uns im Alltag vertraut sind. Aber eine Stellvertretung in Sachen „Schuld“ scheitert daran, daß die Schuld dem Ich anhaftet und keiner dem anderen sein Ich abtreten kann. Demgegenüber betont B. Janowski mit Berufung auf Chr. Link, daß bei dem biblischen Problem der Stellvertretung die Frage nicht lautet, „ob Schuld übertragbar ist oder nicht, ob sie durch eine fremde Leistung kompensiert oder weggeschafft werden kann, . . . Sie lautet, ob einer da ist, der sich in dieser Situation mit uns identifiziert, der zwischen uns und unsere Vergangenheit tritt und uns für Gott und die Welt (und darum auch für uns selbst) wieder erträglich macht“⁴. Diesen Vorgang der Stellvertretung aber hat nach B. Janowski Jes 53 in seiner ganzen Dramatik entfaltet.

Angesichts dieser weitgespannten Thematik von Stellvertretung und Sühne hat die folgende Untersuchung nur ein begrenztes Ziel. Sie will nämlich zur literarischen Gestalt und zur theologischen Aussage von Jes 53 einige neue Beobachtungen vorlegen, die am Beispiel des Gottesknechts das Problem der Stellvertretung und der Sühne beleuchten und verdeutlichen sollen⁵.

³ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie II*, Göttingen 1991, 467f.

⁴ B. JANOWSKI, *Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung*, ZThK 90 (1993) 1–24; C. LINK, „Für uns gestorben nach der Schrift“, EvErz 43 (1991) 148–169. 153.

⁵ Zur Problematik der Ebed-Jahwe-Prophetie vgl. den Forschungsbericht von H. HAAG, *Der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, Darmstadt 1985; dazu O. H. STECK, *Gottesknecht und Zion (FAT 4)*, Tübingen 1992; H. J. HERMISSON, *Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja*, ZThK 79 (1982) 1–24; DERS., *Der Lohn des Knechts*, in: *Die Botschaft und die Boten* (FS H. W. Wolff), Neukirchen 1981, 269–287 und P. GRELOT, *Art. Serviteur de YHWH*, in: DBS fasc. 69 (1994) 958–1016.

I. Jes 52, 13–53, 12: Literarische Gestalt

A. Beobachtungen zur Literarkritik

Die Einleitung der Gottesrede in 52, 13 weist trotz der auffallenden und offenbar beabsichtigten Ähnlichkeit mit 42, 1 einige bezeichnende Unterschiede auf. Während in 42, 1 die Präsentation des Knechts durch Gott mit der Demonstrativpartikel „siehe“ (*hēn*) und dem suffigierten Nomen „mein Knecht“ (*‘abdi*) erfolgt, an das eine Reihe von Erwählungsaussagen sich anschließt, setzt in 52, 13 die Gottesrede zunächst auch mit der Demonstrativpartikel „siehe“ (*hinnēh*) ein, gebraucht aber dann vor dem suffigierten Nomen „mein Knecht“ (*‘abdi*) als Prädikat ein Verb: „er handelt weise“ (*jaškil*), das seinerseits den Auftakt zu einer drei Prädikate zählenden Hoheitsaussage über den Knecht und die Auswirkungen seiner von Einsicht in Gottes heilsgeschichtliches Walten getragenen Aktivitäten bildet. Nicht mehr die Auserwählung des Knechts und seine Bestimmung im Heilsplan Gottes stehen hier im Zentrum des Interesses, sondern das Endsicksal des Knechts und seine Erhöhung durch Gott nach schwerem Leid.

Am Anfang von 52, 14 stört die als direkte Anrede an den Knecht formulierte Aussage: „wie sich viele über dich entsetzt haben“, weil alle anderen Aussagen im Kontext in der 3. Person von dem Knecht berichten. Allem Anschein nach hat ein Ergänzer diese Aussage zur Hervorhebung des in 52, 15 dargelegten Gegensatzes eingefügt, was wiederum einen weiteren Ergänzer zur Abfassung der an 53, 2f. angelehnten Bemerkung veranlaßt hat: „So entstellte sah er aus, nicht mehr wie ein Mann, seine Gestalt war nicht mehr die eines Menschen.“ Die Fortsetzung von 52, 13 dagegen liegt in 52, 15 vor, wo die Partikel „so“ (*kēn*) am Anfang adverbial die ersten beiden Prädikate verstärkt.

Mit den Fragen in 53, 1 melden sich nicht die in 52, 15 genannten Könige und Völker zu Wort, sondern Menschen, die sich aufgrund ihres Glaubens an Jahwes Heilsoffenbarung mit dem Knecht zusammenschließen; sie bleiben, wie die nachfolgende Berichterstattung zeigt, bis 53, 10 die Sprecher. Ihre Ausführungen über den Knecht sind literarisch jedoch nicht frei von Unausgeglichenheiten und Spannungen. So ist in 53, 2a „und keine Pracht“ wohl ein erst durch die Gottesrede bedingter Zusatz, der den regelmäßig aufgebauten Parallelismus des Doppelstichos stört. Die Punktation der Masoreten verlangt die Lesung: „Er hatte keine Gestalt und keine Pracht; wir sahen ihn; und da gab es kein Ansehen, daß wir an ihm Gefallen gehabt hätten.“ Des weiteren ist in 53, 7b die maskulin konstruierte und deshalb auf die Nennung des Mutterschafes vorher nicht passende Aussage über das Nichtöffnen des Mundes als Wiederholung der gleichlautenden Aussage in 53, 7a offenbar sekundär, zumal ihr auch ein sie ergänzender Stichos fehlt. Allem Anschein nach hat sie der in 53, 8 schreibende Ergänzer als Überleitung eingefügt. Die Aussage in 53, 8a, daß der Knecht nach „Drangsal“ (*‘ošaer*) und „Gericht“ (*mišpāt*) hinweggerafft wurde, stößt sich mit der Verwendung des Begriffs *mišpāt* in 42, 1. 4, wo dieser nicht „Gericht“, sondern „Recht“ bedeutet. Ähnlich steht die Frage in 53, 8aβ. bα, wen von den Zeitgenossen des Knechts dessen Abgeschnittensein vom Land der Lebendigen gekümmert habe, in Spannung zu den Fragen in

53, 1; geht es dort um den Glauben an ein befremdliches Walten Jahwes, so hier um die Wahrnehmung eines sich in der Öffentlichkeit abspielenden Unrechts. Allem Anschein nach ist in 53, 8aß. ba jener Ergänzer am Werk gewesen, der schon in 53, 7b mit der Wiederaufnahme der Aussage von dem Nichtöffnen des Mundes eine Überleitung geschaffen hatte. Nicht von diesem Ergänzer, sondern offensichtlich von einem weiteren Ergänzer stammt dagegen die Bemerkung in 53, 8bß, die wegen des Wechsels der Rede in die 1. Person sich von der sonst in der 3. Person gehaltenen Berichterstattung abhebt. Die Aussage in 53, 9a setzt jedoch wieder die Darstellung des Ergnzers von der Verlassenheit des Knechts fort, um sie mit dem Bericht von dessen Tod und Begräbnis abzuschließen. Nur scheinbar bietet dazu 53, 9b eine Erklärung; in Wirklichkeit weist die Aussage auf die Unschuld des Erwählten hin, um damit dessen in 53, 7a geschilderten Glaubensgehorsam hervorzuheben.

Die Feststellung in 53, 10aα, daβ Gott Gefallen an der Zerschlagung seines Knechtes hatte und ihn deshalb krank machte, greift einerseits auf das Zerschlagenwerden des Knechtes in 53, 5b zurück, versteht dies jedoch nicht als Folge seiner frei geleisteten Stellvertretung, sondern in Anknüpfung an den in 53, 10b angesprochenen Plan Jahwes als ein von Gott dem Erwählten auferlegtes Leiden. Im gleichen Sinn ist auch die Aussage in 53, 10aß zu verstehen, die den Lebenseinsatz des Knechtes als eine Schuldtilgung versteht. Syntaktisch ist diese Aussage als Vordersatz zu dem in 53, 10aγ festgehaltenen Ausblick auf die Nachkommenschaft des Knechts und dessen letzten Endes geglcktes Leben anzusehen, das, wie 53, 10b behauptet, dem Plan Jahwes gedient hat. Während in diesen beiden Äußerungen das Thema von 53, 1 aufgegriffen wird und die Berichterstattung der Anhängerschaft des Knechts damit ihren Abschluβ erreicht, liegt in den Aussagen von 53, 10aαß offenbar eine zusammenfassende Deutung für die vorher von dem Ergänzer geschilderten Leiden des Gottesknechts vor.

Die Aussage in 53, 11aαß, daβ der Knecht nach der Mühsal seiner Seele (Nachkommenschaft) sehen und von seiner Erkenntnis gesättigt sein wird, weist terminologisch Ähnlichkeiten mit der bisherigen Darstellung des Ergnzers auf, wie die temporale Verwendung der Präposition *min* (vgl. 53, 8a) und die Wiederaufnahme des Begriffs *naṣṣō* (vgl. 53, 10aß) beweisen. Gleichwohl lässt das für die Darstellungsweise dieses Ergnzers ungewöhnliche Metrum eher auf die Bemerkung eines anderen Ergnzers schlieβen, der die Berichterstattung der Anhängerschaft des Knechts noch mit einem Nachtrag versehen hat.

Mit 53, 11aγ.b setzt wieder die schon in 52, 13. 15 erkannte Gottesrede ein, die literarisch ohne Störung bis 53, 12a verläuft. Spannungen zum Kontext ergeben sich erst in 53, 12b, wo im Unterschied zu den in 53, 11b genannten „Verschuldungen der Vielen“ nur von der „Sünde vieler“ die Rede ist und wo statt des in 53, 11b gebrauchten Imperfekts für die Übernahme der Schuld das Perfekt steht. Allem Anschein nach liegt hier die Auslegung eines Ergnzers vor, der die seiner Meinung nach miβverstndliche Aussage über die Solidarität des Knechts mit den Frevlern in 53, 12a durch die Hervorhebung der von Gott gewollten Stellvertretung korrigiert hat.

Als Resultat der Beobachtungen zur Literarkritik läßt sich in 52, 13–53, 12 zunächst eine Grundschrift erkennen, zu der die Darstellung in 53, 1–7a. 9b. 10aγ.b gehört. Inhaltlich geht es hierbei um die Berichterstattung der Anhängerschaft des Knechts, die auf das Leidensschicksal des Erwählten zurückblickt und in ihm eine für das Gelingen des Heilsplanes Jahwes wichtige Stellvertretung in bezug auf die Sünder im Gottesvolk erkennt. Eine offenbar erst nachträglich dazu komponierte Gottesrede rahmt als Ausdruck einer Bearbeitung die Grundschrift in 52, 13. 15 und in 53, 11aγ.b. 12a, indem sie das dort nur kurz angesprochene Überleben des Knechts als eine jenseits des Todes stattfindende Erhöhung durch Jahwe interpretiert. Mit Bezug auf den in der Gottesrede zum Ausdruck kommenden Gegensatz zwischen der Erhöhung des Knechts und der vorangegangenen Demütigung des Erwählten im Leid versucht sodann eine sich aus mehreren Äußerungen zusammensetzende Ergänzungsschrift in 52, 14; 53, 7b–9aαβ. 12b den Glaubensgehorsam des Knechts sowohl in seinem konkreten Vollzug wie gleichzeitig auch in seiner generellen Tragweite für den Heilsplan Jahwes zu akzentuieren.

B. Beobachtungen zur Formkritik

1. Der Text

Der Text von Jes 52, 13–53, 12 lautet in deutscher Übersetzung⁶:

- 52, 13 SIEHE, WEISE HANDELN WIRD MEIN KNECHT;
ER WIRD AUFSTEIGEN, ERHABEN UND SEHR HOCH SEIN;
- 14 *Wie sich entsetzt haben über dich viele –
so entstellt sah er aus, nicht mehr wie ein Mann,
seine Gestalt war nicht mehr die eines Menschen –,*
- 15 SO WIRD ER IN STAUNEN VERSETZEN VIELE VÖLKER,
VOR IHM WERDEN KÖNIGE VERSCHLIESSEN IHREN MUND.
DENN WAS IHNEN NIE ERZÄHLT WURDE, WERDEN SIE (DANN) GESEHEN HABEN,
UND WAS SIE NIE VERNAHMEN, WIRD IHNEN (DANN) ZU BEWUSSTSEIN GELANGT SEIN.
- 53, 1 Wer hat der an uns ergangenen Kunde geglaubt?
Und der Arm Jahwes: gegen wen wurde er offenbart?
- 2 Er wuchs vor ihm auf wie ein Pflanzensproß
und wie ein Wurzelbetrieb aus trockenem Boden.
Er hatte keine Gestalt, *und keine Pracht*, daß wir nach ihm geschaut hätten,
und kein Ansehen, daß wir an ihm Gefallen gehabt hätten.

⁶ Zur Verdeutlichung ist die Grundschrift in Normaldruck, die Bearbeitungsschicht in Versalien und die Ergänzungsschrift in Kursivdruck gesetzt.

- 3 Verachtet war er und von den Menschen gemieden,
ein Mann der Schmerzen und mit Krankheit vertraut.
Wie einer, vor dem man sein Angesicht verhüllt,
war er verachtet, und wir schätzten ihn nicht.
- 4 Doch wahrlich, unsere Krankheiten: er hat (sie) getragen,
und unsere Schmerzen: er hat sie sich aufgeladen.
Wir aber hielten ihn für einen vom Strafgeschick Getroffenen,
von Gott Geschlagenen und Niedergedrückten.
- 5 Er wurde jedoch wegen unserer Frevel durchbohrt,
zerschlagen wegen unserer vielfachen Schuld.
Zu unserem Heil lag (harte) Züchtigung auf ihm,
und durch seine Wunden wurde uns Heilung zuteil.
- 6 Wir alle hatten uns wie Schafe verlaufen,
wir waren gegangen ein jeder seinen eigenen Weg.

Aber Jahwe ließ auf ihn treffen
die Sündenschuld von uns allen.

- 7 Er wurde mißhandelt und blieb geduldig,
und nicht öffnete er seinen Mund:
wie ein Lamm, das zum Schlachten geführt wird,
und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt.
Und nicht öffnete er seinen Mund.
- 8 *Nach Drangsal und Gericht ist er hinweggerafft worden.
Doch von seinem Geschlecht: wen hat es gekümmert,
daß er abgeschnitten war von dem Land der Lebendigen –
wegen der Sünde meines Volkes lag Leiden auf ihm –*
- 9 *und daß man bei Bösen sein Grab ihm gab,
und zwar bei einem Reichen, als er starb.*
Dabei hatte er keine Gewalttat begangen,
und nicht hatte es Lüge gegeben in seinem Mund.
- 10 *Doch Jahwe gefiel es, ihn zu zerschlagen; er machte (ihn) krank.
Wenn eine Schuldtilgung einsetzt seine Seele:
Er wird Nachkommenschaft sehen und lange leben,
und der Plan Jahwes wird durch ihn gelingen.*
- 11 *Nach der Mühsal seiner Seele wird er (Nachkommenschaft) sehen, er wird
Sättigung finden an seiner Erkenntnis.*

ZUR GERECHTIGKEIT FÜHREN WIRD MEIN KNECHT ALS GERECHTER DIE
VIELEN,

UND IHRE VIELFACHE SCHULD: DIE WIRD ER AUF SICH LADEN.

- 12 DESHALB WERDE ICH IHM ANTEIL AN DEN VIELEN VERLEIHEN,
UND MIT MÄCHTIGGEWORDENEN WIRD ER ANTEIL AN DER BEUTE
BEKOMMEN.
WEIL ER SEIN LEBEN IN DEN TOD HINEIN GOSS
UND SICH ZU DEN FREVLERN RECHNEN LIESS.
*Er aber hat die Sünde vieler getragen
und dabei Fürbitte für die Frevler geleistet.*

2. Die Form

a. Die Grundschrift

Der Aufbau der Grundschrift läßt drei gleich lange Abschnitte einer Berichterstattung oder Stellungnahme erkennen, in der sich die Anhängerschaft des Gottesknechts mit dessen Leidensschicksal auseinandersetzt. Nachdem der erste Abschnitt (53, 1–3) das Leidensschicksal des Knechts als kennzeichnend für dessen ganzes Dasein herausgestellt hat, deutet der zweite Abschnitt (53, 4–6a) dieses Leidensschicksal als eine in Stellvertretung für das sündige Gottesvolk übernommene Aufarbeitung von dessen Sündenschuld, die der Knecht, wie der dritte Abschnitt (53, 6b–7a. 9b. 10aγ.b) ausführt, als Anordnung des Heilsplanes Jahwes versteht und deshalb ohne Aufbegehren in schweigendem Glaubensgehorsam vollzieht. Beachtet man, daß einerseits die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes den Spannungsbogen der Darstellung bestimmt, wie sowohl der Hinweis auf den Arm Jahwes am Anfang als auch die abschließende Erwähnung des Heilsplanes Jahwes belegen, daß aber andererseits im Mittelpunkt der Ausführungen die Offenbarung der Stellvertretung steht, die der Knecht für das sündige Gottesvolk übernimmt, dann ergibt sich als Ziel der als Bekenntnis gestalteten Berichterstattung oder Stellungnahme die Ermöglichung des Glaubens an das Heilsmittlertum des Knechts.

b. Die Bearbeitung

Bei der Bearbeitung hat die Grundschrift einen aus zwei gleich langen Abschnitten (52, 13. 15 und 53, 11aγ.b. 12a) bestehenden Rahmen erhalten, in dem Gott als Sprecher das Leidensschicksal des Knechts und die damit verbundene Stellvertretung als die seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung gemäße Glaubenshaltung bezeichnet und deshalb dem Knecht als Lohn nach dessen Tod eine mit der Vollendung seines Heilsplanes gegebene Erhöhung in Aussicht stellt. Mit dieser Stellungnahme Gottes aber erhält das Bekenntnis der Anhängerschaft des Knechts ein neues Gewicht, insofern das Leidensschicksal des Erwählten jetzt zur Wegweisung für die Glaubensbewährung in der Gegenwart wird.

c. Die Ergänzungen

Die allem Anschein nach nicht alle von derselben Hand stammenden Ergänzungen verdeutlichen den Gegensatz zwischen dem Leidensschicksal des Knechts und seiner Erhöhung (52, 14) sowie zwischen der daran ausgerichteten Erwartung des Volkes und dem tatsächlichen Befund (53, 2); sie weisen auf die Ungerührtheit der Zeitgenossen des Knechts

beim Anblick von dessen Leidensschicksal hin (53, 7b–9a) und deuten mit Bezug auf den Heilsplan Jahwes (53, 12b) die Stellvertretung des Knechts als Tilgung von Sündenschuld (53, 10aαß) und die Ablösung des Leidensschicksals nach der Erhöhung als Sättigung des Knechts an seiner Gotteserkenntnis (53, 11aαß). Überall setzen die Ergänzungen die Bearbeitung der Grundschrift voraus.

II. Jes 52, 13–53; 12: Theologische Aussage

A. Die Grundschrift

Die Grundschrift beginnt in 53, 1 mit einer Doppelfrage, die im Vorgriff auf die in dem Leidensschicksal des Knechts geschehene Offenbarung Jahwes den dafür erforderlichen Glauben Israels zum Thema macht und gleichzeitig die damit aufgewordene Problematik zur Sprache bringt. So läßt die erste Frage, wer denn der an Israel ergangenen Prophetie, die hier als Kunde an das Volk bezeichnet wird, mit dem ihr angemessenen Glauben aufgenommen habe, darauf schließen, daß die Anerkennung der hier angesprochenen Offenbarung Jahwes und die Zustimmung zu ihr auf Widerspruch gestoßen sind. Die Schwierigkeit ergab sich nämlich, wie die zweite Frage zur Verdeutlichung ergänzt, aus der heilsgeschichtlich ungewohnten Einsicht, daß sich Jahwes Arm, ein Sinnbild seiner Kraft und Stärke, bei der Durchsetzung seiner Herrschaft in Gericht und Heil (Jes 40, 10; 51, 5. 9; 52, 10; 59, 16), im Fall des Knechts gegen den Erwählten selbst gerichtet und ihn wie einen Frevler ausgelöscht hat.

Der in 53, 2 angeführte Vergleich des Knechts mit einem aus trockenem Boden emporwachsenden Pflanzensproß und Wurzeltrieb enthält eine eigentümliche Spannung: Weist auf der einen Seite das Bild, wie eine Parallele aus dem Buch Jeremia zeigt (Jer 17, 5f.), auf das vom Fluch Jahwes belastete Dasein des Knechts hin, das ihm die Entfaltung seiner Lebensmöglichkeiten verwehrt, so läßt auf der anderen Seite der im Unterschied zu der Jeremiastelle, wo es um einen kahlen Wüstenstrauch geht, vorgenommene Vergleich mit einem Pflanzensproß und Wurzeltrieb, also mit einem hoffnungsvoll beginnenden Wachstum (Jes 11, 1), das zudem „vor ihm“, nämlich vor Gott, erfolgt, auf eine mit der Erwählung des Knechts begründete Aussicht auf Zukunft schließen (42, 4; 53, 10). Um so niederschmetternder fällt daher für den Knecht das Urteil des Volkes aus, das an ihm keine auf seine Erwählung hinweisende Schönheit (1 Sam 10, 23f.; 16, 12) erkennt. Mit der Sprache der Klagepsalmen⁷ schildert das

⁷ So C. WESTERMANN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (ATD 19), Göttingen 1981, 211, der auf Ps 22, 7. 25; 69, 27; Kgl 3, 1 u.a. verweist und dazu bemerkt: „Diese große

Volk vielmehr in 53, 3 den Knecht als einen vom Unheil gezeichneten Menschen: isoliert von seiner Umgebung und diskriminiert als ein vom Fluch Gottes Getroffener entbehrt er der Solidarität seiner Mitmenschen in Krankheit und Schmerz.

Mit 53, 4 setzt das Bekenntnis der Gewandelten ein, das C. Westermann sprachlich als ein Kunstwerk von erstaunlicher Kraft und Unmittelbarkeit bezeichnet hat. Man achte in 53, 4f. darauf, sagt er, wie die Entdeckung des unerhört Neuen durch die Gewandelten in dem durch den Wechsel der Pronomina „er“ und „wir“ erzeugten Rhythmus zum Ausdruck kommt⁸. Inhaltlich geht es hierbei um mehr als um die Durchbrechung oder gar die Aufhebung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, den das Volk laut eigenem Bekunden bei der Einordnung des Leidensschicksals im Fall des Knechts zugrunde gelegt hat und der auch tatsächlich besteht, insofern es sich hier wirklich um Straffolgen für Sündenschuld handelt. Der für die Neubewertung des Leidensschicksals ausschlaggebende Unterschied liegt jedoch darin, daß der Knecht nicht die Straffolgen der eigenen Sündenschuld, sondern des nach 53, 6a von Jahwe abgefallenen Volkes auf sich geladen und getragen hat. Das Passivum divinum in den Partizipien „durchbohrt“ (*m^eḥolāl*) und „zerschlagen“ (*m^edukkā'*) läßt daher verhüllt die Tatsache erkennen, daß bei dieser Stellvertretung des Knechts Jahwe alles gelenkt und bestimmt hat.

Nach 53, 5b hat das dem Knecht stellvertretend auferlegte Leidenschicksal das „Heil“ (*šālôm*) und die „Heilung“ (*nirpāh lānû*) des Gottesvolkes bewirkt. „Heil“ bezeichnet bei Deuteronesaja als Parallelbegriff zu „Licht“ und „Gerechtigkeit“ (45, 7; 48, 18) die Heilszuwendung Jahwes nach dem Strafgericht des Exils (52, 7), die Ausdruck einer in Ewigkeit nicht wieder rückgängig zu machenden Hulderschließung Jahwes (54, 10) ist und so den Abschluß einer neuen Retteroffenbarung Jahwes an Israel (55, 12) bezeichnet. Im Zusammenhang mit dieser Bedeutung des „Heils“ meint „Heilung“ dann die im Zuge der Wiederherstellung des Volkes vorgenommene Überwindung der Schäden, die

Nähe zur Sprache der Psalmen hat eine wichtige Konsequenz: Wir können dann in diesen Sätzen eine direkte, buchstäbliche Beschreibung der Leiden des Knechts nicht erwarten. Es ist das gleiche typische und allgemeine Reden von Leid wie das der in den Psalmen ihr Leid vor Gott Klagenden.“ Nicht überzeugend ist dagegen der Versuch, in Jes 53 Anklänge an die Unterdrückung Israels in Ägypten zu finden, von A. R. CRESKO, *The Rhetorical Strategy of the Fourth Servant Song (Isaiah 52:13–53:12): Poetry and the Exodus-New Exodus*, CBQ 56 (1994) 42–55.

⁸ C. WESTERMANN (s. Anm. 7), 107.

durch den Abfall von Jahwe und das Strafgericht des Exils eingetreten waren.

Überschriftartig formuliert das Volk zu Beginn des dritten Abschnitts in 53, 6b, die These, daß Jahwe selbst es gewesen ist, der den Knecht die Sündenschuld aller mit ihren tödlichen Folgen treffen ließ. Ohne Aufbegehren hat der Knecht jedoch, wie das Volk in 53, 7a mit einem eindrucksvollen Vergleich den Glaubensgehorsam des Erwählten verdeutlicht, der unbegreiflichen (53, 1) Fügung Jahwes entsprochen. Dem möglicherweise aufkommenden Mißverständnis, daß der Knecht bei allem Glaubensgehorsam stillschweigend auch ein Bekenntnis seiner eigenen Schuld abgelegt habe, tritt die Aussage in 53, 9b mit der Feststellung entgegen, daß bei dem Erwählten weder Gewalttat noch Lüge anzutreffen war. Beachtet man, daß „Gewalttat“ (*ḥāmās*) als Ausdruck für die Selbstbehauptung des Sünders und die Durchsetzung seines Ungehorsams vor Gott in der Priesterschrift zum Inbegriff für die Sünde schlechthin geworden ist (Gen 6, 11. 13) und daß „Lüge“ (*mirmāh*) in der Prophetie die Rechtfertigung der Gottlosigkeit durch die von Gott Abgefallenen meint (Jer 5, 27; 9, 4–7; Hos 12, 1), dann hebt die Feststellung des Volkes zwei für die Sünde des Menschen konstitutive Merkmale hervor: Während die Lüge dem Abfall von Jahwe folgt und die Untat des Sünders verschleiert, wurzelt die Gewalttat in der Eigenmächtigkeit des von Jahwe abgefallenen und in der Gottferne sich behauptenden Sünders. An dieser Sünde aber, das will das Volk sagen, hat der Knecht überhaupt keinen Anteil gehabt.

Abschließend äußert in 53, 10a das Volk die Erwartung, daß der Knecht, wie es in herkömmlichen Bildern (Gen 50, 23; Ijob 42, 16; Dtn 4, 26; 11, 9) heißt, Nachkommenschaft sehen und lange leben wird. Die Ankündigung überrascht, weil nach der Darstellung des Volkes den Knecht ein Leidensschicksal mit tödlichem Ausgang getroffen hat (53, 5). Der Widerspruch löst sich jedoch, wenn man beachtet, daß der Knecht Israel repräsentiert, an dem Gott seine Herrlichkeit offenbart (49, 3). Die Wende in dem Leidensschicksal des Knechts ist dann in Analogie zu dem Leidensschicksal Israels zu verstehen, das im Exil gleichsam den Tod (Ez 37, 1–11), bei der Heimführung nach Zion jedoch eine Art Auferstehung aus dem Grab (Ez 37, 12–14) erlebt hat. Was bei der Wiederherstellung Israels aber ein Zeichen für die durchgehaltene Konsequenz der Führungsgeschichte Jahwes mit seinen Auserwählten gewesen ist, wird in der Wende des Leidensschicksals für den Knecht nach 53, 10b zu einem Machterweis Jahwes bei der Vollendung seines Planes, der für alle Erlösten das Heil Gottes vorsieht (49, 6).

Traditionsgeschichtlich⁹ ist die Grundschrift von Jes 53 in der Glaubensvorstellung von einem Mittlertum verankert, das der bei Deuterocesaja bezeugten, dem Gottesvolk „Heil“ und „Heilung“ (53, 5) bringenden Offenbarung Jahwes entspricht. Aufschlußreich für das Verständnis dieser Offenbarung Jahwes ist die Gottesrede in 43, 22–28, weil an dieser Schlüsselstelle der Verkündigung Deuterocesajas, wie C. Westermann bemerkt hat, schon unüberhörbar das Stichwort der Ebed-Jahwe-Prophetie anklingt¹⁰. Danach ist es nicht Jahwe gewesen, der Israel mit drückenden Opfervorschriften Mühe gemacht und ihm damit Knechtsdienste auferlegt hätte, vielmehr hat Israel mit seinen Sünden Jahwe Mühe gemacht und ihm mit deren Tilgung, die aus unverdienter Gnade erfolgt, einen wahren Knechtsdienst zugemutet, der, weil das Gottesvolk von Anfang an versagt hat, faktisch die ganze Heilsgeschichte umfaßt. Ähnlich verhält es sich mit dem Jahwewort in 46, 3f., wo Gott im Exil dem Rest Israels versichert, daß er das ihm von Anfang an mit seiner Sündenschuld aufgebürdete Gottesvolk – in Fortsetzung seiner bisherigen heilsgeschichtlichen Führung – auch weiterhin tragen, schleppen und retten werde. Zur Eigenart der hier angesprochenen Offenbarung Jahwes gehört es, daß sie nach der Konzeption Deuterocesajas die Erlösung Israels von seiner Sündenschuld und nicht mehr einfach nur die Errettung des Volkes aus Babel meint. Deshalb stellt sich nach 43, 1–7 dem Propheten das Erlösungsgeschehen als die schöpferische Einholung jenes Anfangs dar, den Gott einst mit der Erwählung Israels gemacht hatte. Dabei kommt das Schöpfertum Jahwes in doppelter Weise zum Tragen: einmal in der Überwindung des Bruchs zwischen dem Früheren und dem Neuen, das heißt in der Bewältigung einer Aufgabe, die für das am Nullpunkt seiner Existenz angelangte Israel, nicht zuletzt wegen seiner Selbstausslieferung an die Macht des Bösen, aus eigener Kraft nicht zu bewältigen war, und sodann in der Vollendung der Führungsgeschichte mit Israel durch eine Heilstat von universaler Bedeutung und eschatologischer Qualität.

Das dieser Offenbarung Jahwes angemessene Mittlertum ist im Umkreis der Prophetie Deuterocesajas nur in Ansätzen bezeugt. An erster Stelle steht hier die Gestalt des Mose, wie sie die deuteronomisch-

⁹ Zur Traditionsgeschichte der Ebed-Jahwe-Prophetie vgl. E. HAAG, Der Gottesknecht als Jünger Jahwes. Tradition und Redaktion in Jes 50, 4–9, in: Der menschenfreundliche Gott (FS A. Thome), Trier 1990, 11–35; DERS., Die Botschaft vom Gottesknecht. Ein Weg zur Überwindung der Gewalt, in: Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT (Hg. N. Lohfink), 159–213; DERS., Das Opfer des Gottesknechts (Jes 53, 10), TThZ 86 (1977) 81–98.

¹⁰ C. WESTERMANN (s. Anm. 7), 107.

deuteronomistische Tradition gezeichnet hat. Von ihm heißt es, daß er im Wolkendunkel mit Jahwe geredet hat und daß er wegen seiner Einbeziehung in die Offenbarung Jahwes zum Gegenstand des Glaubens für Israel geworden ist (Ex 4, 1. 8f.; 14, 31; 19, 9), aber auch, daß er in der Krise als Fürbitter für sein Volk den Zorn Jahwes abgewehrt hat (Ex 32, 9–14. 30–33; vgl. Ps 106, 23). An zweiter Stelle verdient Jeremia Beachtung, den Gott schon vom Mutterleib an zum Zeugen seines Strafgerichts an Juda bestellt hatte (Jer 1, 4–19) und der in letzter Solidarität mit den Verlorenen seines Volkes (Jer 40, 1–6; 43, 1–13), aber auch mit Gott (Jer 45, 1–5), die Katastrophe des Gerichts erlitten hat. Ausdrücklich reflektiert hat diese Solidarität Ezechiel, den Gott als Wächter für das Leben des ihm anvertrauten Volkes haftbar macht (Ez 33, 1–9), der in einer Zeichenhandlung stellvertretend für sein Volk die Last des Strafgerichtes trägt (Ez 4, 4–8) und der die Aufgabe des wahren Propheten darin sieht, daß er am Tag des Unheils für die Bedrohten in die Bresche springt (Ez 13, 5).

Die angeführten drei Beispiele haben jedoch, wie schon angedeutet, dem Autor der Ebed-Jahwe-Prophetie nur als Ansätze für die Darstellung des ihm vorschwebenden Mittlertums gedient; denn sie brachten nur dessen eine Seite, den Lebenseinsatz des Mittlers im Strafgericht, nicht aber dessen andere Seite, das Zeugnis für die Heilszuwendung Jahwes als Schöpfer und Erlöser, gebührend zum Ausdruck. Analog zu der Erfahrung der Offenbarung Jahwes im Gericht, die zu der Auffassung der Tradition von dem Mittlertum bei Mose, Jeremia und Ezechiel geführt hatte, wählte deshalb der Autor der Ebed-Jahwe-Prophetie für seine Vorstellung vom Mittlertum als Orientierung jene Offenbarung Jahwes, die im Exil an Israel als Gottesknecht geschah. Bei Deuterocesaja ist nämlich zunächst Israel selbst der Gottesknecht, (41, 8f.; 43, 10; 44, 1f.; 45, 4), den Jahwe nie vergißt (44, 21); zwar hat in der Vergangenheit dieser Knecht seine Aufgabe nicht erfüllt (42, 18f.), doch kann dieser Mittler, den Gott schon vom Mutterleib an geformt (44, 2. 24), getragen und geschleppt (46, 3) hat, in Zukunft kraft der an ihm geschehenen Neuschöpfung die frühere Schmach vergessen (45, 17) und als Zeuge von Jahwes Schöpfer- und Erlösermacht (44, 23) den Ruhm Gottes vor aller Welt verkünden (43, 21). Auf diese Offenbarung Jahwes an Israel als Gottesknecht hat offenbar der Autor der Ebed-Jahwe-Prophetie geschaut, als er in Übereinstimmung mit diesem Israel und in Angleichung an dessen Weg zum Heil die Idealgestalt des Gottesknechts schlechthin und gleichzeitig in Überbietung des Mittlertums der Prophetie das Paradigma eines neuen, nämlich den Zugang zum

Endheil erschließenden Mittlertums von eschatologischer Bedeutung, entwarf¹¹.

An diesem von der Ebed-Jahwe-Prophetie beschriebenen Mittlertum erkennt nun nach Jes 53 das Volk bei seiner Stellungnahme zu der hier erkannten Offenbarung Jahwes, daß in dem Leidensschicksal des Erwählten sich eine Stellvertretung für die Sünder als der von Gott bestimmte Weg zum Heil vollzieht. Ausschlaggebend ist hierfür der Umstand, daß bei dieser von dem Mittler ausgeübten Stellvertretung primär Jahwe selbst das Subjekt des Geschehens ist, insofern er bei der Erwählung Israels von Anfang an auch dessen Sündenschuld sich aufgeladen und sie als Schöpfer und Erlöser schließlich überwunden und getilgt hat. Die Stellvertretung, die der Knecht in diesem Heilsgeschehen übernimmt, erklärt sich dann als ein in radikaler Solidarität mit Gott und seinem Volk gelebtes Mittlertum, durch dessen Einsatz Jahwe seinen Schöpfungs- und Geschichtsplan zur Vollendung führt. Die Eigenart des hier beschriebenen Mittlertums schließt daher aus, daß der Erwählte durch sein Tun das Axiom der Unvertretbarkeit des Menschen bei der Übernahme der Verantwortung für seine Schuld mißachtet oder aufhebt; wer so den Gottesknecht beurteilt, wird dem Anteil Gottes bei dem Heilsgeschehen nicht gerecht. Das Mittlertum des Knechts und dessen Stellvertretung hängen nämlich von dem Einsatz des Erwählten bei der Offenbarung Jahwes ab. Hierbei aber geht es darum, daß Gott die schon bei der Auserwählung Israels geoffenbarte Liebe (Dtn 7, 6–8) auch bei dem Zusammenstoß mit dessen Sünde nicht vergißt und aufgibt (Hos 11, 8f.), sondern sie trotz allem Widerstand von seiten Israels am Ende siegen läßt (Jer 31, 3). Für den Mittler aber, der bei dieser Heilswendung Jahwes in der Nachfolge (Jer 2, 2) seines Gottes steht, bedeutet dies, daß er den sich hierbei offenbarenden, auch zu letztem Opfer bereiten Erlöserwillen Jahwes sich ganz zu eigen macht und so das Leiden der Verkennung und Zurückstoßung, wie es Verstocktheit und abgründiger Haß verursachen können, willig erträgt und gerade so die durchgehaltene Liebe Jahwes bezeugt.

¹¹ Wegen dieses eschatologischen Charakters der Idealgestalt des Gottesknechts ist es nicht möglich, hinter der Darstellung der Ebed-Jahwe-Prophetie und speziell hinter Jes 53 eine zeitgenössische Persönlichkeit wie etwa die des Deuterocesaja zu sehen. So neuerdings J. SCHARBERT, Deuterocesaja – der „Knecht Jahwes“? Hamburg 1995: „Im AT ist der Gottesknecht niemand anderer als der Prophet Deuterocesaja, der sich zumindest zeitweilig ‚Israel‘ nannte, weil er sich mit seinem Volk Israel solidarisch erklärte“ (87).

B. Die Bearbeitung

Der erste Abschnitt der Jes 53 rahmenden Gottesrede beginnt in 52, 13 mit der in Anlehnung an 42, 1 gestalteten Ankündigung Jahwes: *hinnēh jaškil 'abdi*. Philologisch¹² sind hier zwei Übersetzungsmöglichkeiten gegeben, weil *šākal* im Kausativstamm sowohl „Einsicht haben, weise handeln“ wie auch, da Einsicht die Fähigkeit zu erfolgreicher Lebensgestaltung ist, „Erfolg haben“ bedeuten kann. Übersetzt man daher *šākal* hif. in 52, 13 mit „Einsicht haben, weise handeln“, dann geht es im ersten Versteil um die Aktivitäten des Knechts und erst im zweiten Versteil um den daraus resultierenden Lohn, während bei der Wiedergabe mit „Erfolg haben“ die Ankündigung sich direkt auf die Zukunft des Knechts bezieht und in diesem Zusammenhang betont, daß seine Sendung trotz aller Widerstände zu dem von Gott geplanten Ziele führt. Bei der Erwägung, welcher Übersetzung man den Vorzug geben soll, wird gewöhnlich übersehen, daß in 53, 11a der zweite Abschnitt der Gottesrede mit einer Parallelaussage einsetzt: *jašdiq 'abdi* und daß darum in 53, 13 *šākal* hif. semantisch damit abzustimmen ist.

Aufschlußreich für die Bedeutung dieser Aussage ist nun die Beobachtung, daß in Dan 12, 3 die beiden Verben *šākal* und *šādaq* jeweils im Kausativstamm in einer apokalyptischen Ankündigung des Endes erscheinen: „Die Verständigen (*maškilīm*) werden strahlen wie der Himmel strahlt, und die Männer, welche die Vielen zur Gerechtigkeit geführt haben (*mašdiqē hārabbīm*) werden immer und ewig wie die Sterne leuchten.“ In Dan 11, 32–35 wird die Einsicht der hier genannten „Verständigen“ mit der Gotteserkenntnis in Verbindung gebracht, die als Glaubenseinsicht das Wissen von Gottes heilsgeschichtlicher Offenbarung und von dem in ihr beschlossenen Anspruch an den Menschen meint. Die Aneignung, der Besitz und die Weitergabe dieser Gotteserkenntnis bildeten in Israel die Hauptaufgabe der Priester (Dtn 33, 10f.; Hos 4, 6; Jer 2, 8; Mal 2, 7) und der ihnen nahestehenden Schriftgelehrten (Neh 8, 4–8; Sir 39, 1–11). Offenbar sind die in Dan 11, 32; 12, 3. 10 genannten „Verständigen“ im Bereich dieser beiden Führungsgruppen des Jahweglaubens beheimatet, wie auch die Näherbestimmung ihrer Tätigkeit verrät, daß sie nämlich ihr Volk zur Gerechtigkeit führten (Dan 12, 3). Die Bezeichnung „Verständige“, die schwerlich als offizieller Titel gedient hat, ist wohl ein erst damals zur Zeit des Makkabäeraufstandes geprägtes apokalyptisches Motivwort gewesen, mit dem man die Glaubenseinsicht der Jahwetreuen als Voraussetzung für

¹² Vgl. K. KOENEN, Art. *šākal*, in: ThWAT VII, 781–795.

deren Belohnung in der ewigen Königsherrschaft Gottes angesprochen hat¹³. Die Nähe dieser Konzeption von Weise-Handeln und Verständigsein (*šākal hif*) zu der Ankündigung der Gottesrede in Jes 52, 13 liegt auf der Hand.

Weil der Gottesknecht, so darf man jetzt diese Ankündigung verstehen, kraft der ihm eigentümlichen Glaubenseinsicht in Jahwes Schöpfungs- und Geschichtsplanung handelt, nämlich in Stellvertretung für die Vielen deren Sündenschuld sich auflädt (vgl. 51, 11b), wird er nach 52, 13 eine Erhöhung erfahren, die, wie es in dreifach sich steigender Aussage heißt, an die Hoheit und Erhabenheit Jahwes (Jes 5, 16) und seines himmlischen Thrones (Jes 6, 1) sowie des endzeitlichen Zion (Jes 2, 2) erinnert. Diese Auszeichnung des Gottesknechts aber wird, wie die formelhafte Ausdrucksweise von der Unerhörtheit des Vorgangs (Ex 10, 6. 14; Dtn 4, 32; Joel 1, 2; Dan 12, 3) in diesem Zusammenhang beweist, als ein für die Weltgeschichte einmaliges Geschehen Könige und Völker in Staunen und Sprachlosigkeit versetzen. Mit diesem Hinweis auf die Unüberbietbarkeit des Geschehens und auf seine universale Bedeutung hebt die Darstellung deren eschatologischen Charakter hervor.

Auch im zweiten Rahmenabschnitt ist die Gottesrede auf ein Endgeschehen ausgerichtet, das den Lohn für einen in der Gegenwart geleisteten Glaubenseinsatz bringt: so führt der Knecht, wie es die Gottesrede in 53, 11b ankündigt, die Vielen zur Gerechtigkeit dadurch, daß er sich – offenbar in einem Akt der Stellvertretung – deren Sündenschuld auflädt. Stellt die „Gerechtigkeit“ (*šaddiq*) des Knechts hier die Glaubenshaltung dar, die nach Auffassung der Tradition der Offenbarung Jahwes angemessen (Ps 1, 6) und daher das Merkmal des Heilskönigs der Endzeit (Sach 9, 9) ebenso wie des zum Heil berufenen Gottesvolkes (Jes 26, 7) ist, so meint die „Hinführung zur Gerechtigkeit“ (*jašdiq*) den aktuellen Beitrag des aus Glaubenseinsicht handelnden „Verständigen“ (*jaškil*), der auf die Vorbereitung „der Vielen“ (*bārabbīm*) auf den Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes zielt (Dan 12, 3).

„Die Vielen“ (*bārabbīm*) sind hier offensichtlich eine festumrissene Größe, die, wie das Buch Daniel berichtet, in der Glaubensvorstellung der Makkabäerzeit eine nicht geringe Rolle spielt. Mit „den Vielen“ ist nämlich dort das von den „Verständigen“ mit der Gotteserkenntnis belehrte (Dan 11, 33) und zur Gerechtigkeit hingeführte (Dan 12, 3) Gottesvolk der Endzeit gemeint, das nach der Unterdrückung durch den Anti-Jahwe (Dan

¹³ Vgl. E. HAAG, Daniel (NEB), Würzburg 1993, 78f.; DERS., Die Hasidäer und das Danielbuch, TThZ 102 (1993) 51–63.

11, 39) das Übermächtigwerden des Bundes in der siebenzigsten Jahrwoche erlebt (Dan 9, 27). Die Frage, warum man für dieses Gottesvolk die Bezeichnung „die Vielen“ gewählt hat, läßt sich, wie es scheint, mit Bezug auf die Nachkommenschaft Abrahams im Bund (Dan 9, 4. 27; 11, 22. 28. 30. 32) gemäß der an der Erzvater ergangenen Mehrungsverheißung (Gen 17, 4) und im Hinblick auf die Vielheit der Menschen in dem Jerusalem der Heilszeit (Jes 54, 1–3; Sach 2, 8) beantworten¹⁴. Eine Vermittlerrolle hat hier wohl die deuteronomisch-deuteronomistische Paränese gespielt, in der die Volkwerdung Israels aus unscheinbaren Anfängen (Dtn 1, 10; 10, 22; 26, 3) zum verheißungsvollen Paradigma für alle die geworden ist, die das Gericht Gottes erfahren hatten (Dtn 6, 3; 8, 1; 13, 18; 30, 1–10. 16)¹⁵. Der Ausdruck „die Vielen“ ist darum, wie man vermuten darf, ebenso wie die Redeweise von den „Verständigen“ ein apokalyptisches Motivwort aus der Makkabäerzeit.

Gott belohnt nach 53, 12aα den Einsatz des Knechts für die Vielen damit, daß er ihm Anteil an deren Endschicksal gibt und ihn dadurch befähigt, Anteil an der Beute von Mächtigen zu erlangen. Die hier ungewohnt wirkende Anspielung auf den Jahwekrieg weist auf den gleichen apokalyptischen Vorstellungsbereich hin wie „die Vielen“. Nach Ausweis des Buches Daniel klärt sich nämlich das Endschicksal der Vielen in einem himmlischen Jahwekrieg, den Michael zugunsten der „Verständigen“ entscheidet (Dan 12, 3). Im Horizont dieser Glaubensvorstellung aber meint das Anteilgeben an dem Endschicksal der Vielen, daß der Knecht das Heil der ewigen Königsherrschaft Gottes erlebt, und zwar in Gemeinschaft mit dem im Sinne der an Abraham ergangenen Mehrungsverheißung (Gen 18, 18) mächtig gewordenen Gottesvolk, das dann über alle seine Bedränger triumphiert (Mi 4, 7).

Im gleichen Vorstellungsbereich bewegt sich auch die in 53, 12aβ gegebene Begründung für die Belohnung des Gottesknechts: Er hat, wie es wörtlich heißt, sein Leben in den Tod hinein gegossen und sich zu den Frevlern rechnen lassen. Daß hier von dem „Leben“ (*naeḫaeš*) des Knechts wie von einer Flüssigkeit die Rede ist, hängt damit zusammen, daß die *naeḫaeš* als Lebensprinzip mit dem Blut in Verbindung gebracht wird (Lev 17, 11)¹⁶. Die Form der Aussage weist demnach auf einen gewaltsamen,

¹⁴ Vgl. E. HAAG, Daniel (s. Anm. 13), 79.

¹⁵ Vgl. dazu E. BLUM, Art. *rab*, in: ThWAT VII, 300–315. H. RINGGREN, Art. *rab*, in: ThWAT VII, 315 unterscheidet in Jes 52, 13–53, 12 wie die meisten Erklärer nicht zwischen *rabbīm* mit und ohne Artikel und kommt deshalb zu der anfechtbaren Deutung, daß in Jes 52, 13–53, 12 der Ausdruck „die Vielen“ sich auf die Völker der Welt bezieht.

¹⁶ Vgl. H. NIEHR, Art. *‘ārāh*, in: ThWAT VI, 369–375.

jedoch von dem Knecht bewußt angenommenen Tod hin, das heißt: auf dessen Märtyrertod für Jahwe. Nun berichtet das Buch Daniel, daß unter der Herrschaft des Anti-Jahwe – gemeint ist Antiochus IV. – nicht wenige der „Verständigen“ eines gewaltsamen Todes gestorben sind (Dan 11, 35). Hochbedeutsam in diesem Zusammenhang ist jedoch, daß nach Ausweis des Asarja-Gebetes im Buch Daniel das Hingeschlachtetwerden dieser Märtyrer als ein Gott wohlgefälliges Opfer bezeichnet wird, das zur Vergebung der Sünden beiträgt und daher sühnende Kraft besitzt (Dan 3, 38–40)¹⁷. Der Tod des Knechtes hat hier demnach den Wert einer vor Gott in Stellvertretung für die Frevler dargebrachten Sühne. Bedenkt man, daß nach dem Buch Daniel „Frevler“ (*pōšē'im*) eine Bezeichnung für die Kollaborateure des Seleukidenregimes ist (Dan 8, 23; vgl. 8, 12f.; 9, 24), die als Bundbrüchige und Abtrünnige galten (Dan 11, 32), dann hat die in Stellvertretung für diese Frevler vor Gott dargebrachte Sühne das „Heil“ und die „Heilung“ (53, 5) des Gottesvolkes und damit die Wiedergewinnung aller Verlorenen zum Ziel.

Die Rahmenabschnitte zu Jes 53 lassen demnach, wie die lückenlose Einordnung ihrer Aussagen in die vom Buch Daniel berichteten Ereignisse der Makkabäerzeit beweist, als Erfahrungshintergrund für die Darstellung des Gottesknechts das Leidenschicksal der „Verständigen“ erkennen, deren Weisheit von der Gotteserkenntnis geprägt ist und deren Eintreten für die Gerechtigkeit mit einem als stellvertretende Sühne aufgefaßten Märtyrertod abgeschlossen, von Jahwe jedoch mit der Lebensfülle seiner ewigen Königsherrschaft belohnt wird. Theologisch ist gegenüber der Grundschrift eine Fortschreibung der Tradition hauptsächlich in zwei Punkten zu vermerken: An erster Stelle ist es die Tatsache, daß die Gottesrede die Stellungnahme der Anhängerschaft des Knechts konsequent in eine eschatologische Perspektive rückt und dabei die Zukunft des Knechts als Erhöhung¹⁸ im Horizont der ewigen Königsherrschaft Gottes sieht. An zweiter Stelle ist es die Qualifizierung der Stellvertretung des Knechts als Sühne, wobei die hierfür zur Verdeutlichung eingesetzte Opfervorstellung durch das im Glaubensgehorsam geleistete Mittlertum des Erwählten radikal personalisiert wird.

¹⁷ Vgl. hierzu die aufschlußreichen Ausführungen von K. KOCH, Der „Märtyrertod“ als Sühne in der aramäischen Fassung des Asarja-Gebetes Dan 3, 38–40, in: J. Niewiadomski/W. Palaver (Hg.), Dramatische Erlösungslehre, Innsbruck/Wien 1992, 119–134.

¹⁸ K. BALTZER, Jes 52, 13: Die „Erhöhung“ des „Gottesknechts“, in: Religious Propaganda & Missionary Competition in the New Testament World (FS D. Georgi), Leiden 1995, 45–56 verweist im Zusammenhang mit weiteren Beispielen von Erhöhung auf die Bedeutung der Aussage vom Endschicksal des Gottesknechts.

C. Die Ergänzungen

Die Einfügung in 52, 14 hebt im Hinblick auf das furchtbare Leidenschicksal des Knechts den Wandel von der äußersten Erniedrigung des Erwählten zu dessen größtmöglicher Erhöhung hervor. Offensichtlich hat hier die für die Gottesrede charakteristische Eschatologie die Einfügung erst möglich gemacht.

In 53, 7b–8 betont ein Ergänzer, daß der Knecht seinen Mund nicht auftat, als er aus Drangsal und Gericht hinweggerafft wurde. Versteht man das von dem Verbum *ʿāšar* mit der Grundbedeutung „zurückhalten“ gebildete Nomen *ʿōšaer* im Sinne von Ps 107, 39 als Bezeichnung für „Unterdrückung“ und „Drangsal“ und den Begriff *mišpāt* nach Ijob 14, 3 als Hinweis auf das sich in Unterdrückung und Drangsal auswirkende göttliche „Gericht“, dann liegt in dem Doppelausdruck *ʿōšaer umiṣpāt* die Qualifizierung einer Situation vor, die für das Leidenschicksal des Knechts spezifische Züge aufweist. In dieser für den Knecht offenbar tödlichen Situation hat es jedoch die Mehrheit seiner Zeitgenossen nicht berührt, daß er dem Untergang ausgeliefert war. Auch hier bildet die Makkabäerzeit den Erfahrungshintergrund der Aussage. So klagt Israel in Zeugnissen dieser Epoche über die unter Antiochus IV. erlittene Unterdrückung und Drangsal (1 Makk 1, 25–28. 36–40; 2, 7–13; Dan 3, 32), die man in jahwetreuen Kreisen als Ausdruck des Zornes Jahwes verstand (1 Makk 1, 64; 3, 8; Dan 3, 27–31; 9, 12–16). In dieser Zeit sah sich der Kern des Gottesvolkes in seiner Existenz ernsthaft bedroht, ohne daß dies in Israel die Kollaborateure des Seleukidenregimes irgendwie berührt hätte (1 Makk 2, 23–28. 44. 47; 3, 5–9).

Wahrscheinlich liefert auch für die als weitere Ergänzung zu verstehende Aussage in 53, 9a die Makkabäerzeit den erhellenden Hintergrund. Geht man nämlich von der Annahme aus, daß die hier im Plural genannten „Bösen“ (*rešāʾim*) Kollaborateure des Seleukidenregimes sind (1 Makk 2, 44. 47; 3, 6. 8), dann ist mit dem Singular „ein Reicher“ (*ʿāšir*) allem Anschein nach ein für diese Gruppe hervorgehobener Repräsentant gemeint, der sich zu Ansehen und Macht emporgearbeitet hatte (vgl. Ps 49, 17f.; Ijob 15, 20–35; 27, 19). Nun behauptet die Aussage in 53, 9a, daß bei dieser Gruppe von Kollaborateuren, speziell bei ihrem Repräsentanten, der Knecht den Tod gefunden habe und dort auch begraben worden sei. Historisch könnte es sich hierbei um die für das Schicksal eines leidenden Gerechten als paradigmatisch geltende Hinrichtung von sechzig Hasidäern durch den Hohenpriester Alkimos (1 Makk 7, 12–18) gehandelt haben.

Mit Bezug auf die Grundschrift, die von dem Leidensschicksal des Knechts (53, 4f.) und dem dadurch erreichten Erfolg des Planes Jahwes (53, 10b) berichtet hat, stellt ein Ergänzer in 53, 10aα fest, daβ es Jahwe bei der Durchführung seines Planes gefallen hat, den Knecht zu zerschlagen, und daβ er ihn dadurch krank und schwach gemacht hat. Nachdem der Ergänzer auf diese Weise die Aufmerksamkeit auf den Weg des Knechtes bei der Durchführung seines Auftrages gelenkt hat, stellt er in einem Vordersatz zu der Aussage der Grundschrift über die Nachkommenschaft und das lange Leben des Knechts die Tatsache heraus, daβ der Erwählte dies alles erreicht, wenn „seine Seele“ (*naṣṣō*), wie es hier wohl zur Hervorhebung der Freiwilligkeit seines Gehorsams heiβt, eine „Schuldtilgung“ (*’āšām*) einsetzt und damit von sich aus dem ihm auferlegten Leidensschicksal einen Sinn verleiht. Nach B. Janowski stammt der hier in Anlehnung an ihn mit „Schuldtilgung“ wiedergegebene Begriff *’āšām* ursprünglich nicht aus dem Kult, sondern aus Zusammenhängen, die schuldhaft Übergriffe und deren Wiedergutmachung thematisieren; von dort ist der Begriff über mehrere Zwischenstufen und zeitlich nach Jes 53 in die priesterliche Opfertora (Lev 4f. 7 u. a.) gelangt. Konstitutiv für seine Bedeutung ist eine Situation der Schuldverpflichtung, in welcher der Schuldpflichtige ein materielles Kompensat zur Schuldableistung erstatten muβ. Mit R. Knierim kann man daher den Begriff *’āšām* angemessen mit „die aus einer Schuldsituation resultierende Verpflichtung zur Schuldableistung“ umschreiben¹⁹. Daraus folgt, daβ der Ergänzer in 53, 10aβ die gleiche Auffassung von dem Lebenseinsatz des Knechts gehabt hat wie schon der Bearbeiter in 53, 12aβ und daβ er hier die mit dem Begriff *’āšām* verbundene Opfervorstellung – in Analogie zu dem Asarja-Gebet in Dan 3, 38–40 – hnlich radikal personalisiert hat.

Die als Abschluβbemerkung zu dem Bekenntnis der Anhängerschaft des Knechts gedachte Aussage in 53, 11aαβ, daβ der Knecht sich nach all der erlittenen Mühsal an seiner Erkenntnis sättigen wird, hat offenbar die Erfüllung all dessen im Blick, was die Gotteserkenntnis inhaltlich zum Gegenstand hat: nämlich die Selbsterschlieβung Gottes bei seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung. Die Sättigung an der Gotteserkenntnis umschreibt dann das Anteilhaben an der Offenbarung der ewigen

¹⁹ B. JANOWSKI (s. Anm. 4), 18f.; DERS., Shne als Heilsgeschehen (WMAN 55), Neukirchen 1982; R. KNIERIM, Art. *’āšām*, in: THAT I, 251–257. 254. Vgl. auch A. SCHENKER, Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham, in: DERS. (Hg.), Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament (FAT 3), Tübingen 1992, 45–66. Zur Opferproblematik als solcher und ihrer Bedeutung bei der Interpretation theologischer Aussagen vgl. R. SCHENK (Hg.), Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch (Collegium Philosophicum 1), Stuttgart 1995.

Königsherrschaft Gottes. Genau dieses Ziel aber hat nach Ausweis des Buches Daniel das von den „Verständigen“ geleitete Israel im Blick gehabt, als es sich in die Opposition zu dem Seleukidenregime begab (Dan 11, 32).

In 53, 12b hat ein Ergänzer mit Bezug auf die vorher angesprochene Solidarität des Knechts mit den Frevlern, die er bei seinem als stellvertretende Sühne qualifizierten Lebenseinsatz geleistet hat (53, 12a), noch hinzugefügt, daß der Erwählte bei seinem Eintreten für die Frevler grundsätzlich die Sündenschuld vieler getragen hat. Offenbar will der Zusatz die Universalität der von dem Knecht geleisteten stellvertretenden Sühne hervorheben und dabei dem wegen des Bezuges zur Makkabäerzeit möglichen Mißverständnis wehren, als ob der Knecht sich nur für die Wiedergewinnung der Kollaborateure des Seleukidenregimes eingesetzt hätte.

Die Untersuchung der Ergänzungen zu Jes 53 hat somit bestätigt, daß die Grundschrift des Kapitels in der Makkabäerzeit durch die Gottesrede in den Rahmenabschnitten eine eschatologisch ausgerichtete Bearbeitung erfahren hat. Alle Ergänzungen konnten nämlich ausnahmslos und ohne irgendwelche Verbesserungen am überlieferten Text als verdeutlichende Stellungnahmen aus der Makkabäerzeit interpretiert werden.

D. Ausblick

Stellvertretung und Sühne als Kennzeichnung des Dienstes, den nach Jes 53 der Gottesknecht bei der Ausübung seines Mittleramtes versieht, haben, wie die Traditionsgeschichte der Ebed-Jahwe-Prophetie beweist, ihren konstitutiven Grund in der Offenbarung Jahwes als Schöpfer und Erlöser. Der im Horizont dieses Heilsgeschehens vollzogene Dienst des Gottesknechts erfolgt nach Jes 53 im Sinne einer bloß funktionalen Einheit mit Jahwes Offenbarung. Aufgrund der Menschwerdung Gottes erhebt jedoch das Neue Testament diese funktionale Einheit des Mittlers mit Jahwes Offenbarung zu einer personalen Einheit des Seins und des Wirkens. Im Alten Testament aber hat schon Jes 53 als Prophetie in einer eschatologisch ausgerichteten Darstellung auf die Dramatik dieses Heilsgeschehens verwiesen, in dem Stellvertretung und Sühne Wesensmerkmale des Mittlertums sind.

Ein großes Licht (Jes 9, 1–6)

Standortbestimmung zur Stärkung des Glaubens

Während der heutige Mensch eine Veränderung seiner bisherigen Lebenswirklichkeit in der Regel von persönlichen Erfahrungen herleitet und so das Moment der subjektiven Betroffenheit als maßgebend in den Vordergrund stellt, setzt die Bibel, wenn es um den Vorgang der Sinnerhellung und Heilstiftung geht, die Metaphorik des Lichtes ein. Damit weitet sie dem Leser den Blick für die übergeordneten Zusammenhänge seiner Lebensumstände und für das wahre Gesicht seiner Welt, die ein Raum von Finsternis ist, in dem Gott als Licht in Erscheinung tritt (2 Sam 22, 29; Joh 9, 5; 12, 35). Dieses Licht der heilvollen Gegenwart Gottes leuchtet aber nicht nur punktuell hie und da in der Geschichte der Menschen auf. Vielmehr steht die ganze Schöpfung von ihrem Anfang her im Zeichen des Lichtes, das nach der priesterlichen Schöpfungsdarstellung in Gen 1 als erstes Schöpfungswerk den Verlauf der Menschheitsgeschichte prägt und das, wenn die Schöpfung zu ihrem Ziel der Vollendung bei Gott gelangt ist, sich endgültig durchgesetzt und die chaotischen Gegenkräfte in der Schöpfung überwunden hat. Weil somit die ganze Welt von diesem Licht Gottes angestrahlt ist, kann der Mensch die Lichtoffenbarung wohl ablehnen (Joh 1, 5), jedoch nicht zunichte machen. In diesem Zusammenhang gesehen erhält die in der Moderne so viel beschworene Rede vom Gewicht der Erfahrung ihr spezifisch biblisches Gesicht: Erfahrung als heilvolles Licht kommt von außen her auf den Menschen zu, ihre Quelle ist das Heilsgeschehen einer von Gott gewirkten Geschichte; sie ruft den Menschen in ein Verhältnis zu Gott hinein, sie drängt nach Entscheidung und verlangt nach Aneignung (Jes 2, 5; 60, 1).

Auch das Heilswort Jes 9, 1–6 spricht von dem rettenden Aufflammen eines großen Lichtes. Welches Heil aber hat der Text im Blick? Das Zeugnis des NT hat in Jesus Christus den Zielort der Aussagen erkannt (Mt 4, 15 f.; Lk 1, 32. 79). Nun hat aber auf diesem Gefilde neutestamentlichen Schriftverständnisses „die historische Kritik der letzten beiden Jahrhunderte einen Kahlschlag durchgeführt“¹. Unter Berücksichtigung der

¹ K. KOCH, Die Entstehung der Heilandserwartung in Israel und ihre kanonische Rezeption, in: Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie (FS K. D. Schunk), Frankfurt 1995, 235–250. 235. Zur Diskussion der exegetischen Problematik von Jes 9,

Eigenart alttestamentlicher Botschaft in Anbindung an ihren jeweiligen Sitz im Leben fällt es schwer, in Jes 9, 5 f. den neutestamentlichen Gottessohn zu entdecken, und es wird niemand ernsthaft behaupten wollen, der Blick des Verfassers von Jes 9, 1–6 habe sich unmittelbar auf die Person Jesu gerichtet. Hat er überhaupt von einer zukünftigen Heilsgestalt gesprochen und nicht vielmehr von einem König der bestehenden Davidmonarchie? Sind die im Text verwandten hebräischen Perfekte im Sinn eines historischen Perfekts der Vergangenheit oder im Sinn eines prophetischen Perfekts der Zukunft zu verstehen? Darf der Messianismus des NT auf Jes 9, 1–6 als einen alttestamentlichen Beleg zurückgreifen? Die Antworten der Exegeten auf diese Fragen sind disparat und die Verkündigung leidet darunter. „Die Zerstrittenheit der alttestamentlichen Wissenschaft zu vielen der ganz großen biblischen Worte belastet die Forscher, die Studenten und die Kirchen“ schreibt H. Seebass mit Recht und fordert: „Versuche des Konsenses tun not.“² In eben diesem Sinn will die folgende Darlegung eine Erklärung des Textes Jes 9, 1–6 im Horizont biblischer Theologie bieten.

I. Literargeschichtliche Beobachtungen

1. Zum Text³

- 9,1 Das Volk, das in Finsternis wandelt,
hat ein großes Licht gesehen.
Die im Land der Dunkelheit⁴ wohnen,
über ihnen ist ein Licht aufgestrahlt.

1–6 vgl. die Kommentare von R. KILIAN, Jesaja 1–12, Würzburg 1986; O. KAISER, Das Buch des Propheten Jesaja. Kapitel 1–12, Göttingen⁵ 1981; P. AUVRAY, Isaïe 1–39, Paris 1972; H. W. WILDBERGER, Jesaja 1–12, Neukirchen 1972; W. EICHRODT, Der Heilige in Israel. Jesaja 1–12; Stuttgart 1960; F. DELITZSCH, Jesaja (Nachdruck der 3. Auflage von 1879), Gießen/Basel 1984.

² H. SEEBASS, Herrscherverheißungen im Alten Testament (BThS 19), Neukirchen 1992, 5.

³ Der Anteil der Bearbeitung ist zur Verdeutlichung kursiv gesetzt.

⁴ Das Substantiv *šalmāwaet* ist von den Textzeugen als Kompositum aus *šēl* und *māwaet* („Todesschatten“) verstanden worden. Die meisten Erklärer ordnen das Nomen jedoch der Wurzel *šālam* „dunkel sein“ zu und übersetzen es daher mit „Dunkelheit“, zumal der Parallelismus zu *hōšaek* „Finsternis“ eine derartige Bedeutung nahelegt. Das Wort wäre dann *šalmūt* oder *šalmōt* zu vokalisieren. Vgl. WILDBERGER (s. Anm. 1), 364. Auch wenn die Existenz nominaler Komposita im Hebräischen umstritten ist (vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, § 81d und BAUER-LEANDER, § 61u), so verdeutlicht die masoretische Punktation doch im Sinn der Volksetymologie, daß die mit *šalmāwaet* angesprochene Dunkelheit sachlich gesehen der Bereich des Todes ist.

- 2 Du hast das Volk vermehrt⁵,
ihm⁵ hast du große Freude bereitet.
Man hat sich vor dir gefreut
gleich der Freude bei der Ernte,
so wie man in Jubel ausbricht,
wenn man Beute verteilt.
- 3 Denn das auf ihm lastende Joch,
den Stecken auf seinem Nacken,
den Stock des Treibers auf ihm,
du hast ihn zerbrochen wie am Midianstag.
- 4 Und so ist es mit jedem Stiefel,
der dröhnend einherstampft,
und mit jedem⁶ Mantel,
der im Blut gewälzt ist:
er verfällt dem Verbranntwerden,
(wird) des Feuers Fraß.
- 5 Uns aber ist ein Kind geboren,
ein Sohn ist uns geschenkt.
Die Herrschaft ist gekommen
herab auf seine Schulter.
Und man nannte seinen Namen:
Wunderplaner,
Gottheld, Ewigvater,
Fürst des Friedens . . .⁷

⁵ Das masoretische *haggôj lô'* an dieser Stelle ergibt nach Ansicht der meisten Erklärer keinen Sinn. Daher hat sich gegenüber der von L. G. RIGNELL in Anlehnung an Hos 1, 9 vorgeschlagenen Wiedergabe „Thou hast made the not-a-people great“ (A Study of Isaiah 9, 2–7, in: The Lutheran Quaterly 7, 1955, 31–35. 33) die Konjekturen *haggîlâh* „Jubel“ nahezu uneingeschränkt durchgesetzt, zumal der dadurch gewonnene Parallelismus membrorum in V. 2a („Vermehrt hast du den Jubel, hast große Freude bereitet“) sowie das Auftreten von *gil* „jubeln“ neben *sâmah* „sich freuen“ in V. 2b diese Verbesserung zu rechtfertigen scheint. Nun ist aber M, wie die Wiedergabe in den Textzeugen zeigt, in sich nicht unverständlich. Unter Beachtung der masoretischen Akzentsetzung (*Zakeph qaton* über *haggôj*) sowie dem als *Qērê lô* zu verstehenden Ketib *lô* (vgl. GK § 103g), das in emphatischer Vorausstellung den Versteil V. 2a einleitet, ergibt sich die oben stehende Übersetzung: „Du hast das Volk vermehrt, ihm hast du große Freude bereitet.“

⁶ Vgl. BHS zur Stelle.

⁷ Schwierigkeiten bereitet in V. 6a das Mem-finale im Wortinnern von *l'marbēh*. In Anlehnung an die alten Versionen pflegt man *lm* als Dittographie des in V. 5 vorausgehenden *šālôm* zu streichen. Da aber nur die Silbe *lm*, nicht aber *lôm* das Wort *l'marbēh* in V. 6a eröffnet, erweist sich die Annahme einer Dittographie als Verlegenheitslösung. Daher vermuten einige Erklärer mit Bezug auf die in Ägypten bezeugte fünfgliedrige Königstitulatur, daß am Ende von V. 5 ein fünfter Thronname ausgefallen sei, der im verdorbenen *l'marbēh* zu Beginn von V. 6 noch rudimentär enthalten sei (K. D. SCHUNK, Der fünfte Thronname des Messias, VT 23, 1973, 108–110; H.

- 6 Groß ist⁸ diese Herrschaft,
und des Friedens ist kein Ende
*auf dem Thron Davids
und über seinem Reich.
Es aufzurichten und abzustützen
durch Recht und Gerechtigkeit
von nun an bis in Ewigkeit –
der Eifer Jahwes der Heerscharen vollbringt dies.*

Daß mit Jes 9, 7 eine neue Einheit einsetzt, ist nahezu unbestritten. Schwieriger scheint jedoch der Entscheid über den Beginn der Perikope. Die jetzige Textfolge erweckt den Anschein, als würde im Vers Jes 8, 23 b, der dem Text unmittelbar vorausgeht, der Anlaß der Entstehung für Jes 9, 1–6 genannt. Vor allem A. Alt hat sich für eine Verbindung von Jes 8, 23 b und 9, 1–6 eingesetzt. Ihm zufolge hat Jes 8, 23 b das Sonderschicksal der israelitischen Küstenprovinz im Blick, die spätestens 733/32 v. Chr. von dem Staatsverband des Nordreiches Israel abgetrennt und in eine assyrische Provinz verwandelt worden ist (2 Kön 15, 29). In Jes. 9, 1–6 weissage der Verfasser ihre baldige Befreiung und damit verbunden die Thronbesteigung eines alle Hoffnungen des Volkes erfüllenden Davididen⁹. Nun kommt aber für das Verständnis von Jes 8, 23 b erschwerend hinzu, daß der Vers in einem verderbten Kontext (8, 22 bß–23 αα) steht und daß philologisch mehr als eine

WILDBERGER, Die Thronnamen des Messias. Jes 9, 5b; ThZ 16, 1960, 314–332). Doch ist nirgendwo in Jes 9, 1–6 eine Parallele zu den Inthronisationsriten am Pharaonenhof zu erkennen. Im Gegenteil: Die Darstellung atmet genuin israelitischen Geist, näherhin den der Jerusalemer Tradition. Wenn daher eine Vermutung zu dem Textausfall in V. 5 geäußert werden soll, dann am ehesten die, daß der Titel *šar šālôm* eine Spezifizierung erfahren hat: „Friedensfürst für Jerusalem“ und daß das fragliche *lm* der Rest jener Titulatur ist. Als Stütze für diese Vermutung mag die Tatsache gelten, daß der Friedenszustand als ein von Jahwe gestiftetes Wohlergehen im Rahmen der Jerusalemer Zionstradition eine maßgebliche Rolle spielt (vgl. O. H. STECK, Friedensvorstellungen im alten Jerusalem, ThSt 111, Zürich 1972, 31 f. 62 f.).

⁸ M punktiert die Fehlschreibung an dieser Stelle in Analogie zu den nachfolgenden Finalsätzen als Verbindung der Präposition *l'* mit dem Status constructus *marbēh* „Mehrung“, so daß sich folgendes Verständnis nahelegt: „Für die Mehrung der Herrschaft...“ Der im Zusammenhang mit V. 5 geäußerten Vermutung zufolge lautete der ursprüngliche Text wohl: „Groß (*rabbāh*) ist die Herrschaft...“ Andere Vorschläge zum Verständnis von *l'marbēh* (vgl. die Diskussion bei WILDBERGER, Jesaja, 384) bleiben im Raum der bloßen Vermutung.

⁹ A. ALT, Befreiungsnacht und Krönungstag, in: DERS., Kleine Schriften II, München 1953, 206–225. Ihm angeschlossen haben sich u. a. H. STRAUSS, Messianisch ohne Messias (EHS 23), Frankfurt 1984, 34; H. BARTH, Die Jesaja-Worte in der Josiazeit WMANT 48), Neukirchen 1977, 142 f.; WILDBERGER (s. Anm. 1), 365; J. BECKER, Messiaserwartung im Alten Testament (SBS 30), Stuttgart 1977, 22 f.; G. von RAD, Theologie des AT II, München ⁵1968, 178.

Interpretation dieses Verses möglich scheint¹⁰. So haben sich in jüngerer Zeit die Stimmen gemehrt, die einen ursprünglichen Zusammenhang von Jes 8, 23 b und 9, 1–6 verneinen. Für die Richtigkeit dieser Annahme sprechen neben dem Wechsel von Prosa (Jes 8, 23 b) zu Poesie (Jes 9, 1–6) auch der Subjektswechsel in Jes 9,1 (Jes 8, 23 b: er; 9, 1: das Volk) und die Verschiedenheit des Ortes¹¹. Somit erweist sich Jes 9, 1–6 als eine gegenüber Jes 8, 23 b selbständige Einheit, über deren jetzigen Ort innerhalb der Denkschrift Jesajas noch zu reden sein wird.

Die emphatische Vorausstellung der suffigierten Präposition *lô' = lô* „ihm“ in V. 2 erweckt, da sie den Parallelismus stört, den Verdacht einer späteren Eintragung, deren Absicht es ist, den von der vorangehenden Mehrungsaussage betroffenen Kreis nachdrücklich in den Vordergrund zu stellen. Bedenken bezüglich einer literarischen Ursprünglichkeit sind auch bei V. 6 anzumelden. Nach der Abschlußbemerkung „und des Friedens ist kein Ende“ in V. 6 a klappt die anschließende Angabe „auf dem Thron Davids und über seinem Reich“ nach, zumal dort nicht mehr der Begriff *misrāh* „Herrschaft“ (V. 5. 6 a), sondern dafür *mamlākāh* „Macht, Reich“ verwandt ist. Stilistisch wirken die beiden nachfolgenden Umstandssätze schwerfällig; die Terminologie ist die der Spätzeit¹². Inhaltlich gesehen entfaltet der Vers das zuvor Gesagte. Das Motiv der Dauer in V. 6 a („kein Ende“) wird am Schluß von Vers 6 nochmals volltönend aufgenommen („von nun an bis in Ewigkeit“). Während in 9, 1–6 a der Jahwe-name nicht fällt und von Gott ausschließlich in der 2. Person die Rede ist, wird hier der Gottesname unter Verwendung eines Hoheitstitels (Jahwe der Heerscharen) ausdrücklich genannt. Mit der formelhaften Wendung „der Eifer Jahwes der Heerscharen vollbringt dies“ (vgl. 2 Kön 19, 31; Jes 37, 32) schließt und bekräftigt der Bearbeiter, daß Jahwe allein der Spender des verkündeten Heils ist.

2. Zur Form

Die Grundschrift zerfällt in drei gleich lange, je zehn Stichen zählende Abschnitte (V. 1–2*. 3–4. 5–6 a). Mit dreimaliger Begründungspartikel *kî* zu Beginn der sich thematisch überbietenden Verse 3–5 gelingt es dem Verfasser, seine Programmschrift spannungsvoll zu gestalten. Der erste Abschnitt beschreibt das Ereignis einer Heilswende für Israel (V. 1) als

¹⁰ Vgl. die Übersicht bei SEEBASS (s. Anm. 2), 6–8. Die Wiedergabe von Jes 8, 23 in Verbindung mit 9, 1–6 in der LXX, welche die Einheit mit Vokativen beginnen läßt (vgl. Mt 4, 15 f.), fußt entweder auf einem anderen Konsonantentext oder aber ist der Versuch, einen korrupten Text lesbar zu machen. Vgl. SEEBASS, 9.

¹¹ Vgl. SEEBASS (s. Anm. 2), 6–8; W. WERNER, Eschatologische Texte in Jesaja 1–39 (fzb 46), Würzburg 1982, 21 f.; KAISER (s. Anm. 1), 197 f.; M. REHM, Der königliche Knecht im Licht der Immanuelweissagungen des Buches Jesaja, Kvelaer 1968, 139 f.; H. P. MÜLLER, Uns ist ein Kind geboren . . ., EvTh 21 (1961) 408–419. 409.

¹² Vgl. SEEBASS (s. Anm. 2), 14; W. H. SCHMIDT, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen 1987, 235; J. VERMEYLEN, Du Prophète Isaïe à l'Apocalypse I, Paris 1977, 239.

Erfüllung einer Verheißung (V. 2), weshalb der berichtende Stil in V. 1 zur preisenden Anrede Jahwes in V. 2 wechselt. Während in V. 1 die Metaphern Licht und Finsternis, welche den Situationswandel für das Volk kennzeichnen, die Aussage bestimmen, ist V. 2 geprägt von der dreimaligen Verwendung der Basis *šamah* „sich freuen“ sowie dem Äquivalent *gil* „jubeln“, die beide die Auswirkungen der Heilswende bei den Betroffenen beschreiben. Der zweite Abschnitt qualifiziert in eindringlicher Bildsprache (lastendes Joch; Stecken auf dem Nacken; Treiberstock) in V. 3 die zuvor thematisierte Heilswende als Befreiung von Unterdrückung und Knechtschaft und rückt mit dem Vergleich „wie am Midianstag“ die Heilsinitiative Jahwes in den Vordergrund. Mit V. 4 wechselt die Zeitebene von der Vergangenheit in die Gegenwart des Verfassers, der hier schlußfolgernd von den Konsequenzen spricht, mit denen jede Gewaltherrschaft rechnen muß und deren Eintreffen er unter Verwendung der Metapher Feuer in die Form einer Gerichtsansage kleidet. Der dritte Abschnitt entfaltet ein Kontrastbild zur vorher beschriebenen und zum Scheitern verurteilten Gewaltherrschaft. Dabei kommt in der Sprache eines Paradigmas die Verbundenheit einer Wir-Gruppe mit dem als Sohn bezeichneten Idealherrscher zum Ausdruck, der, worauf *Passivum divinum* und Namengebung verweisen, in funktionaler Einheit mit Jahwe handelt.

Für die Beschreibung der Form ist zu beachten, daß sich der Text unmittelbar an Jahwe richtet und erst in zweiter Linie an die von den Aussagen betroffene Hörerschaft. Aber auch wenn die Erklärer in diesem Zusammenhang gerne von einem hymnischen Stil des Stückes sprechen, fällt die Zuweisung an eine bestimmte Gattung unterschiedlich aus. Eine besondere Rolle in der Formbestimmung spielt dabei die Zuordnung der Perikope zur Gattung des Dankliedes¹³, die sich aber, wie die Kritik an dieser Feststellung gezeigt hat, nicht ungezwungen durchführen läßt¹⁴. Will man sich nicht mit der Bestimmung von Jes 9, 1–6 als einer Mischform¹⁵ abfinden, so sei aufgrund der hier vorgelegten traditionsgeschichtlichen Bestimmung des Textes und im Hinblick auf dessen Gebetscharakter folgende Beschreibung der Form zur Diskussion gestellt: In Jes 9, 1–6 handelt es sich um ein Bekenntnis zur Erfüllung der

¹³ Prophetisches Danklied: KAISER (s. Anm. 1), 199; an die Form des Dankliedes angelehnt: WILDBERGER (s. Anm. 1), 366 f.; Danklied des einzelnen: BARTH (s. Anm. 9), 148; Hymnus: H. G. v. REVENTLOW, A syncretistic Enthronement-Hymn in Is 9, 1–6, in: UF 3 (1971) 321–325; Vorform des von Deuterocesaja verwendeten eschatologischen Hymnus: W. H. SCHMIDT, Die Ohnmacht des Messias, KuD 15 (1969) 18–34.

¹⁴ Vgl. hierzu WERNER (s. Anm. 11), 22 f.

¹⁵ Vgl. WERNER (s. Anm. 11), 23; G. FOHRER, Jesaja I, Zürich ²1966, 139.

Nathanprophetie 2 Sam 7 mit paradigmatischer Funktion für das an Jahwes heilsgeschichtlicher Führung orientierte Gottesvolk.

Die Erweiterungen der Grundschrift in den Versen Jes 9, 2 und 9, 6 präzisieren die inhaltliche Seite des Bekenntnisses. Mit der Erweiterung in V. 2 („ihm“) akzentuiert der Bearbeiter den von der Heilstat Jahwes betroffenen Kreis: Ihm, d. h. dem im Sinn der Verheißung gemehrten Volk, wurde das Heilsgut der Freude zuerteilt. Mit dem Hinweis auf den Thron Davids in V. 6 stellt der Bearbeiter heraus, daß der Idealherrscher in Anbindung an die Daviddynastie verwirklicht wird, woran die bisherigen Vertreter des Königtums gescheitert sind, und daß in Kontinuität zur Setzung des Anfangs Jahwes Eifer das Werk vollenden wird, das er in der Bestimmung Davids zum Retter begonnen hat.

II. Traditionsgeschichtliche Untersuchung

Die ersten Verse in Jes 9 blicken auf eine Heilswende im Geschick des Gottesvolkes zurück, die in V. 1 als Einbruch des Lichtes in die Finsternis beschrieben wird. Im Zeichen dieses Lichtes erkennt der Verfasser den wahren Zustand seines Volkes in der Vergangenheit und verdeutlicht deshalb mit seiner Charakteristik der Betroffenen, daß die gewichene Not ein Zorngericht Gottes gewesen ist. Denn der Begriff „Volk“ (*'am*), der anderwärts im AT in mannigfacher Weise die Zugehörigkeit Israels zu Jahwe als dessen „Familie“ (*'am JHWH*) und damit verbunden die Gnadenzuwendung Gottes in einer Führungsgeschichte mit ihm unterstreicht (Ex 6, 7; 1 Sam 9, 16; Dtn 32, 8 f.)¹⁶, steht hier ohne einen Hinweis auf diese Bindung zur Kennzeichnung eines Volkes, das in der Finsternis der Verborgenheit Gottes seiner Bestimmung als Jahwevolk Rechnung zu tragen suchte. Die ganze Vergeblichkeit dieser Bemühung gibt die nachfolgende Zustandsbeschreibung „Einwohner im Dunkelland (Todes-schattenland)“ zu erkennen, mit welcher der Verfasser die Tragödie einer Glaubensgemeinschaft zusammenfaßt, deren Urväter Jahwe einst in das „Gartenland“ – so der Gegensatz zu *'ārās šalmāwāt* in der dtr Komposition Jer 2 (V. 6 f.) – gebracht hat, und die in der Folgezeit, anstatt unter der Führung Jahwes der Lebensfülle teilhaftig zu werden, zu jenem Punkt gelangt sind, an dem sie den Abbruch ihrer Geschichte als Geschichte der Begegnung mit Gott vor Augen hatten. Diese Nacht des Gerichtes ist jedoch erhellt worden. Zweimal setzt der Verfasser das metaphorische Kontrast- und Leitwort „Licht“ ein, um den schlagartigen Wandel zu beschreiben, und unterstreicht in der Wahl der Prädikate das Faktum einer

¹⁶ Vgl. N. LOHFINK, Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks *'am JHWH*, in: Probleme biblischer Theologie (FS G. von Rad), Neukirchen 1971, 275–305.

Überwindung der Finsternis von außen her: Die dem Verderben nahe waren, haben den Einbruch eines großen Lichtes „gesehen“ (*rā 'û*). Die Objektivität des Geschauten gegenüber einer möglichen Selbsttäuschung hält die Parallelaussage fest: Ein Licht ist „aufgestrahlt“, wobei das hier verwandte Verbum *nāgāh* auf eine Lichtquelle (= Jahwe) hinweist, von der jener erhellende Glanz ausgeht (vgl. Ijob 22, 28; Ps 18, 28 f.; 23, 4).

Die in 9,1 eingesetzten Bilder Licht und Finsternis als Ausdruck der heilstiftenden Zuwendung Jahwes im Gericht führen, zumal V. 3 mit dem Hinweis auf den Midianstag das Stichwort liefert, in die Verkündigung vom Tag Jahwes, deren Gegenstand das Kommen Gottes in der Geschichte und der überwältigende Erweis seiner Herrschaft gegenüber seinen Feinden ist¹⁷. In diesem Bezug gesehen erinnert die Redeweise von einem „großen“ Licht in V. 1 an entsprechende mit dem Adjektiv *gādōl* gebildete Charakterisierungen eines solchen Jahwetages¹⁸. Die inhaltlich gesehen mit dem Geschehen des Jahwekrieges zur Durchsetzung der Herrschaft Jahwes und ursprünglich auf das Heil für Israel ausgerichtete Vorstellung vom Jahwetag erhielt innerhalb der Gerichtsprophetie seit Amos eine unerhörte Brisanz dadurch, daß die Erwählten aufgrund ihres Fehlverhaltens im Offenbarungsverständnis der Gerichtsboten Jahwes nunmehr selbst zu den Feinden Gottes zählten und so statt der Rettung durch ihren Gott ein Vernichtungsgericht zu erwarten hatten: „Finsternis wird der Tag Jahwes sein und nicht Licht“ lautet daher die Losung für die Zukunft in Am 5, 18–20¹⁹. Dennoch steht die Tag-Jahwe-Vorstellung in der vorexilischen Zeit nicht gänzlich im Zeichen der Gerichtsthematik. Schon die Propheten selbst haben, ohne dabei den Ernst ihrer Warnung vor einem zukünftigen Unheilstag abzumildern, auch der Hoffnung auf einen Aufschub des Gerichts und einer damit verbundenen Umkehr des Volkes zu Jahwe Ausdruck verliehen (Am 5, 15; Zef 2, 3; Jo 2, 14). Denn solange der Zusammenbruch des Volkes im Vollzug des göttlichen Gerichts sein Ende noch nicht erreicht hatte, blieb die Aussicht auf ein heilvolles Eingreifen Jahwes zur Beendigung der Unheilssituation grundsätzlich bestehen, und daher konnte in einer Zeit der Erneuerung Israels diese Erfahrung der Rettermacht Jahwes mit der Kategorie „Jahwetag“ gedeutet werden. Das ist der Fall in der Ära König Joschijas von Juda (639–609 v. Chr.) und der hier einzuordnenden Phase der dtn Reform, als nämlich im Zusammenhang mit der ausgehenden assyrischen Fremdherrschaft für Juda ein politischer Aufschwung einsetzte, den die verantwortlichen Kreise auch zu einer Neuorientierung des Volkes im Horizont der

¹⁷ Vgl. H. P. MÜLLER, Art. Jahwetag, in: NBL II, 266–268 (Lit.).

¹⁸ Jer 30, 7; Joel 2, 11; 3, 4; Zef 1, 4; Mal 3, 23; Hos 2, 2.

¹⁹ Vgl. Jes 2, 12; 13, 6. 9; 22, 5; 34, 8; Zef 1, 7 f. 14–18; 2, 2 f.

fundamentalen Glaubenstraditionen nutzten. Im Umfeld dieser Neuorientierung ist auch die Heilswende an einem neuen Tag Jahwes zu verstehen (vgl. Hos 2, 1–3; Jo 1–2), die der Rückblick in Jes 9, 1–6 voraussetzt.

In lobpreisender Anrede wendet sich darum der Verfasser in V. 2 an Jahwe, wobei ihn sein Dank für die Wiederaufrichtung des Volkes (*rābāh* hi.) in der Gegenwart und dessen Freude darüber (*šāmāh*) eine Ausdrucksweise wählen läßt, die an die in der David-Salomo-Zeit erreichte Erfüllung der Abrahamverheißung erinnert: „Das Volk von Juda und Israel war zahlreich (*rābāh*) wie der Sand am Meer. Es hatte zu essen und zu trinken und war glücklich (*šāmāh*)“ (1 Kön 4, 20). Auch diese Transparenz auf den Anfang der Volksgeschichte als richtungsweisendes Zeichen für den idealen Zustand des Gottesvolkes unter der Führung Jahwes gehört zum theologischen Gedankengut der dtn Zeit. Denn im Zuge der Durchsetzung der dtn Reform nutzte König Joschija die Schwäche des untergehenden Assurreiches und griff auf das Territorium des ehemaligen Nordreiches Israel – seit 721 v. Chr. gänzlich assyrische Provinz – über, wo er das dereinst von Jerobeam I. errichtete Reichsheiligtum von Bethel zerstörte (2 Kön 23, 15) und die Höhenheiligtümer in der Provinz Samaria zu beseitigen begann. Bei diesem Übergriff auf das Gebiet des alten Nordreiches, auf dem seit der Reichstrennung des Nordens vom Süden 926 v. Chr. jüdische Könige keinerlei Machteinfluß mehr hatten, handelte es sich nicht allein um Emanzipationsbestrebungen Judas bzw. um die Annexion fremden Staatsgebietes, sondern um nichts Geringeres als um den Versuch einer Wiederherstellung des davidisch-salomonischen Großreiches²⁰. Im Lichte dieses gesamtisraelitischen Interesses in der Joschijazeit tritt der Standpunkt des Verfassers von Jes 9, 1–6 noch deutlicher hervor: Das „Volk im Finstern und im Dunkelland“ ist für ihn Juda, aber ein Juda, dessen Identität er im Licht des geeinten Zwölfstämmevolkes der Frühzeit ortet und das in seinen Augen den Untergang des Nordreiches ebenso wie die fatalen Auswirkungen dieser Dezimierung Israels als Gottesgericht auch für sich selbst deuten mußte. Darum verstanden die dtn Kreise, zu denen der Verfasser von Jes 9, 1–6 gehört, das Bemühen König Joschijas um die Wiederherstellung des einstigen Stämmeverbandes nicht als einen klugen Schachzug zur Erlangung politischen Machtzuwachses, sondern als eine durch Gottes Heilsinitiative möglich gewordene Heilung der aus dem Gericht resultierenden Schäden für Israel. Daß eine derartige Beurteilung der Geschichte des Gottesvolkes tatsächlich in die dtn Ära gehört, belegt zusätzlich der jener Zeit entstammende Text Hos 2, 1–3, wo die Feststel-

²⁰ Vgl. H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen (ATD Ergänzungsreihe 4/2), Göttingen 1986, 358 f.

lung einer Mehrung des Volkes ebenfalls auf die Wiederherstellung Gesamtisraels hinzielt und aus diesen Gründen auch mit den gleichen Bildern beschrieben wird wie dessen Anfangsgestalt in der davidisch-salomonischen Zeit²¹.

Die Reaktion des Volkes auf die Rettertat Jahwes umschreibt der Verfasser mit dem Hinweis auf die „Freude“ des Gottesvolkes, die er leitwortartig in seiner an das Du Gottes gerichteten Dankesschilderung dreimal in V. 2 verwendet. Auch die in Parallele gesetzten Verben „du hast vermehrt“ und „du hast groß gemacht“, mit denen der Verfasser die Extensität der Mehrung der Intensität der Freude gleichstellt, rücken Jahwe als den Urheber der Heilswirkungen in den Vordergrund. Demzufolge will die Betonung der Freude weniger eine Gefühlsaufwallung der Betroffenen kennzeichnen als vielmehr die Reaktion von Todgeweihten auf das Geschenk einer Wiederaufnahme in das lebenspendende Heilswalten Jahwes beschreiben, so wie sie sich, worauf die Zielangabe „vor dir“ hinweist, in der gottesdienstlichen Feier den ihr gemäßen Ausdruck verschafft. Auch hinsichtlich dieser Thematik zeigt der Text dtn Kolorit. Denn die hier angedeutete Darstellung des Jahwevolkes als einer Festgemeinde hat ihren besonderen Nachhall gerade in der dtn Theologie, die den besagten Gesichtspunkt zum ersten Mal mit einer gewissen Systematik reflektiert²². Die den Vers abschließenden Vergleiche veranschaulichen daher auch nicht die Größe der Freude, sondern dienen dem Zweck, den geglückten Abschluß der Heilsoffenbarung Jahwes und damit das Ziel seiner Zuwendung mit Nachdruck hervorzuheben. Das auf die Feier der Erntefeste (Ex 23, 16; Dtn 16, 16 f.), an denen der Gläubige der Fruchtbarkeit des Landes als einer Folge der heilsgeschichtlichen Führung Jahwes gedenkt (Lev 23, 42 f.), hinweisende Bild der Erntefreude symbolisiert den mit der Heilswende eingetretenen Zustand gedeihlichen und gesegneten Lebens. Die Vorstellung vom Beuteverteilen hingegen ruft die Erinnerung an die Siegesfeiern in der Schilderung des Jahwekrieges zum Heil des Volkes wach (Ri 5, 31; Num 31, 25–47; Dtn 20, 14) und lenkt damit den Blick auf die unter der Führung Jahwes eingetretene Bewahrung vor äußeren Schäden bzw. auf den reichen Lohn in der Gemeinschaft mit ihm.

In V. 3 wird die zuvor als Gericht Gottes gedeutete Unheilssituation für das Volk als ein Zustand der Unterdrückung qualifiziert. Infolgedessen häufen sich hier die Begriffe, welche den Charakter der Knechtung

²¹ Vgl. E. HAAG, „Söhne des lebendigen Gottes“ (Hos 2, 1), in: *Der lebendige Gott* (FS W. Thüsing), Münster 1996.

²² G. BRAULIK, Deuteronomium 1–16, 17 (NEB), Würzburg 1986, 15 f.

herausstellen. Der Vorstellung vom Joch, einem geläufigen Bild für die Kennzeichnung von Fremdherrschaft und Unterdrückung²³, korrespondiert die zweimalige Rede vom Stab des Herrschers²⁴, der die ihm verliehene Macht mißbraucht hat und der, einem Vieh- oder Sklaventreiber gleich (Jes 14, 2. 4; Sach 10, 2), die Unterdrückten in demütigender Abhängigkeit hält und sie unter seinen Willen zwingt. Sicherlich sind, wenn es um die Beschreibung einer Unterdrückung geht, die hier verwandten Metaphern allgemein gebräuchlich und erscheinen daher auf den ersten Blick für die Näherbestimmung der historischen Situation nicht sonderlich ertragreich. Thematisch gesehen hat jedoch die Rede von der Unterdrückung des Gottesvolkes und damit verbunden der Anwendungsbereich des zu diesem Gegenstand gehörigen Vokabulars einen Schwerpunkt im Kontext der Exodustradition (Ex 2, 11; 5, 6; Ps 81, 7)²⁵, was darauf hindeuten könnte, daß der Verfasser von Jes 9, 1–6 die in der Vergangenheit erlebte Knechtschaft als ein Gegenbild zur Unterdrückung Israels in Ägypten versteht. Daß ein solcher Zusammenhang in Jes 9, 1–6 nicht von der Hand zu weisen ist, zeigt das in V. 3 verwandte und nur im Buch Jesaja belegte Nomen *sobāl* (Jes 10, 27; 14, 25), das einerseits an das im Buch Exodus zur Kennzeichnung der Not Israels in Ägypten verwandte *siblāh/s'bālāh* (Ex 1, 11; 2, 11; 5, 4 f.; 6, 6 f.) erinnert und das andererseits in Jes 10, 26 f. mit eindeutiger Bezugnahme auf Assur gebraucht wird. In der Tat hatte ja mit Assur eine Macht die weltpolitische Bühne betreten, die hinsichtlich der von ihr ausgehenden Gefahr für die Existenz Israels der ägyptischen Bedrohung an die Seite gestellt werden konnte. Nahezu ein Jahrhundert lang hatte Assur Syrien-Palästina auf das grausamste beherrscht (vgl. Nah 3, 19), seine Militärmacht zielbewußt zur Vernichtung der politischen Selbständigkeit sämtlicher umliegender Staaten eingesetzt und schließlich im Jahr 721 v. Chr. auch den letzten Rest des Nordreiches Israel zur assyrischen Provinz erhoben und damit als ein eigenständiges Staatsgebilde zerschlagen. Gebietsabtrennungen in Juda zur Zeit König Hiskijas und der Zustrom assyrischer Kulte in der Zeit König Manasses führten das Südreich Juda in eine Krise, die Gestalt und Bestand der Nation als Jahwevolk gefährdeten. Kein Wunder also, daß im Rückblick auf diese Notlage eine theologisch orientierte Betrachtung der Geschichte die Erfahrungen im Bannkreis Assurs transparent werden ließ

²³ Jes 10, 27 f.; 14, 25; Jer 27, 8. 11 f.; 28, 2. 4. 11; 30, 8; 47, 6; Dtn 28, 48.

²⁴ Zu *matṭaeh* vgl. Jes 10, 5. 24. 26; Jer 48, 17; Ez 19, 11; Ps 110, 2; zu *šēbaet* vgl. Gen 49, 19; Ri 5, 14; Jes 11, 4; 14, 5; Am 1, 5. 8; Sach 10, 11; Ps 2, 9.

²⁵ So auch WERNER (s. Anm. 11), 32; J. VOLLMER, Geschichtliche Rückblicke und Motive in der Prophetie des Amos, Hosea und Jesaja (BZAW 119), Berlin 1971, 178; DELITZSCH (s. Anm. 1), 166.

für die existenzgefährdende Unterdrückung des Gottesvolkes in Ägypten und dessen Bewahrung durch den rettenden Eingriff Jahwes²⁶.

Die Befreiung aus der assyrischen Umklammerung vergleicht der Verfasser in V. 3 mit dem Handeln Jahwes am Tag von Midian. Die Darstellung in Ri 7 (vgl. auch Jes 10, 25–27; Ps 83, 10), derzufolge Gideon nicht mit einem großen Heer, sondern mit einer kleinen Schar Israeliten die siebenjährige Herrschaft Midians brach, macht die erzählte Historie transparent für den Erweis der Rettermacht Jahwes zugunsten seiner Erwählten. So lenkt also der Verfasser in Jes 9, 3 mit dem Stichwort Midian den Blick auf den die Geschichte Israels bestimmenden Aspekt der Führung durch Jahwe, so wie sie im Umfeld der Tradition der Jahwekriege in der Frühzeit Israels (1 Sam 18, 17; 25, 28) eine Ausprägung gefunden hatte. Die Tatsache, daß die Motivik gerade dieses Darstellungsschemas in der dtn Zeit auf dem Hintergrund des Untergangs von Assur erweitert wurde (Dtn 20), weist wiederum auf den in dieser Darlegung zu Jes 9, 1–6 vorausgesetzten zeitgeschichtlichen Rahmen hin.

Nach der direkten Anrede Jahwes in V. 2–3 wechselt die Darstellung in V. 4 in die dritte Person. Ein zweites begründendes *kî* leitet in Überbietung von V. 3 die Andündigung einer Vernichtung aller Unterdrückungssymbole ein und führt so den Gedankengang des Textes in entscheidender Weise fort. Zum Verständnis der Rede vom Feuerfraß, dem Stiefel und Mantel zum Opfer fallen, weisen zahlreiche Erklärer – angeregt u. a. durch das Stichwort Midianstag in V. 3 – immer wieder auf den in der Tradition des Jahwekrieges beheimateten Brauch der Bannung hin (Jos 7, 23 f.; 1 Sam 15), demzufolge die Feinde, aber auch die Beute Gott geweiht werden sollen, weil er der eigentliche Sieger ist und daher das Eigentumsrecht über das eroberte Feindgut besitzt²⁷. Die im Horizont dieser Deutung auffällige Beschränkung des „Banngutes“ auf Stiefel und Mantel läßt sich für einige Ausleger mit der Vorstellung einer Hinterlassenschaft infolge eiliger Flucht hinreichend erklären²⁸; für andere versteht sich, wenn selbst jeder Stiefel und Mantel dem Feuer preisgegeben werden sollen, die Vernichtung aller feindlichen Waffen und damit verbunden die Beseitigung

²⁶ Weil Assur als Gerichtswerkzeug mit der Unterdrückermacht Ägypten verglichen wird (Hos 11, 5), muß auch die Befreiung von Assur im Sinn der Herausführung Israels aus Ägypten gesehen werden (Ex 14, 12–14).

²⁷ WERNER (s. Anm. 11), 33; KAISER (s. Anm. 1), 202; BARTH (s. Anm. 9), 176; WILDBERGER (s. Anm. 1), 376. Zum Sinn des Bannes vgl. N. LOHFINK, Art. Bann, NBL I, 237 f.

²⁸ So H. W. WOLFF, Frieden ohne Ende. Eine Auslegung von Jes 7, 1–17 und 9, 1–6 (BS 35), Neukirchen 1962, 65; ALT (s. Anm. 9), 215.

aller kriegerischen Machenschaften von selbst²⁹. Hierzu vermerkt Seebass zu Recht: „Bisher scheint niemand so recht vermerkt zu haben, was genau verbrannt werden soll. Es geht nicht nur nicht um das Ende aller Kriege, es wird auch keine Waffe erwähnt. An Hinterlassenschaft bei einer Flucht kann man nicht denken, weil man bei großer Eile zwar seinen Mantel, aber gewiß nicht die Schuhe abgeworfen haben wird. Weder als Beute noch als Banngut sind Schuhe und blutbesudelte Mäntel repräsentativ.“³⁰

Die hier verwandten Bilder stehen vielmehr prototypisch für das Wesen einer Gewaltherrschaft. Hilfreich für das Verständnis der Aussage mag ein Blick auf jene Stellen im AT sein, wo der Schuh Sinnbild für ein Herrschaftsgebaren ist (Ps 60, 10; 108, 10) und Ausziehen und Übergabe eines Schuhs den Verzicht auf einen Rechtsanspruch bedeuten (Rt 4, 7, 8; vgl. Ex 3, 5; Jos 5, 15). Unter dieser Hinsicht dient die Vorstellung des Stiefels, der mit Getöse³¹ auftritt, der Illustration einer Machtgebärde, die auf Einschüchterung und Bereitschaft zur gewaltsamen Unterdrückung von Menschen hinweist. Das Bild vom Mantel hat der Verfasser gewählt, weil dieser als das beherrschende Kleidungsstück eines Menschen diesen ganz einhüllt und weil an seinem Aussehen die Stellung bzw. der Zustand des jeweiligen Trägers sichtbar wird. So wie beispielsweise zerrissene Kleidung einen Aussätzigen schon von weitem kenntlich macht (Lev 13, 45), versinnbildlicht hier der ganz in Blut gewälzte Mantel den grausamen Terror einer blutigen Gewaltherrschaft. Zur Verdeutlichung hat deshalb der Verfasser das Nomen „Blut“ im Plural verwandt, wo es die Vorstellung von Blutflecken und Blutlachen erweckt, die in der Regel auf mörderisch vergossenes Blut Unschuldiger schließen lassen, so daß *dāmīm* im Sinn von Bluttat und besonders Blutschuld verwendet werden konnte (Ex 22, 1 f.)³². Jeglicher Gewaltherrschaft kündigt V. 4 das Gericht Gottes an, symbolisiert durch die Rede vom Feuer, das auch sonst im AT ein geläufiges Bild für den Vollzug des göttlichen Zorngerichtes ist (Num 11, 1–3; Dtn 32, 22; Am 7, 4; Zef 1, 18).

Die Tatsache, daß der Text mit dem Hapaxlegomenon *s'ôn* „Schuh“ ein Fremdwort aus dem Akkadischen verwendet, hat einige Erklärer in ihrer Auffassung bestätigt, daß V. 4 die Insignien der abgetretenen Militärmacht Assur und somit deren Untergang im Auge habe³³. Hier ist jedoch schon im Vorfeld in Rechnung zu stellen, daß in V. 4 gegenüber den Aussagen V. 1–3

²⁹ DELITZSCH (s. Anm. 1); 140.

³⁰ SEEBASS (s. Anm. 2), 11.

³¹ Zu *ra'as* als Bezeichnung für den Kriegslärm vgl. Jer 10, 22; 47, 3; Nah 3, 2.

³² Vgl. J. BERGMANN/B. KEDAR-KOPFSTEIN, Art. *dam*, in: ThWAT II, 248–266.

³³ SEEBASS (s. Anm. 2), 12; BARTH (s. Anm. 9), 173.



die Zeitebene von der Vergangenheit in die Zukunft wechselt und somit eine Schlußfolgerung für die kommende Zeit nahelegt. Das aber bedeutet, daß vom Standpunkt des Verfassers aus, der auf die Heilswende in der dtn Zeit zurückblickt, der Niedergang Assurs schon geschichtliche Vergangenheit ist. Wenn daher in der Bildwelt von V. 4 Attribute wie etwa der hohe Schnürstiefel der assyrischen Soldaten sowie das Wissen um den blutigen Terror Assurs allgemein durchaus untergebracht werden können, dann nicht im Sinn einer Identifizierung, sondern vielmehr im Sinn eines warnenden Beispiels, anhand dessen Allgemeingültiges demonstriert wird: Jede Herrschaft, die sich assurgleich präsentiert, wird auch das Ende Assurs erfahren, d. h. sie wird im Vollzug eines Gottesgerichtes das Scheitern ihrer auf Gewalt basierenden Macht erleben.

Obwohl in V. 1–3 von einer Heilswende die Rede war, weist V. 4 erneut auf eine Gerichtssituation hin. Insofern muß die Unterdrückung, von der V. 4 spricht, auf eine andere Ursache zurückzuführen sein und nach dem Neubeginn unter König Joschija eine Periode im Blick haben, in der assyrische Zustände ihr Wiederaufleben erfahren haben. Eben dies war der Fall in der Regierungszeit König Jojakims von Juda (609–598 v. Chr.). Dieser König wird in Jer 21–22 als Antitypos zu Joschija geschildert, als ein Herrscher, der rücksichtslos auf die Behauptung seiner Macht und auf luxuriöses Leben bedacht war, der seine ausbeuterische Politik auf Kosten der Schwachen betrieb und der, zunächst als Vasall Ägyptens, dann aber Babels, mit seiner Prinzipienlosigkeit die unter den dtn Reformern wiedererstarkte religiöse Identität Judas als Jahwevolk zunichte machte. In dieser Zeit erhob der Prophet Jeremia an die Adresse von König und Volk den Vorwurf der Blutschuld (Jer 19, 4; 22, 3.17) und zog den Vergleich mit den Freveln Manasses in der Zeit der assyrischen Fremdherrschaft (Jer 15, 4; vgl. 2 Kön 21, 1–18). Dem Monarchen hat Jeremia schon zu dessen Lebzeit die Totenklage gehalten und in dieser ungeheuerlichen Provokation dessen Verwerfung von Seiten Gottes her ausgesprochen (Jer 22, 13), ebenso wie er nach seinem anfänglichen Eintreten für die dtn Reform³⁴ jetzt entschlossen zur Gerichtsankündigung an König und Volk übergang. Auf diese gegenüber dem Neubeginn unter Joschija gewandelte Situation für Juda unter der Herrschaft Jojakims richtet sich die Aufmerksamkeit des Verfassers in Jes 9, 4.

Auf dem Höhepunkt der Perikope setzt in Überbietung des Vorangehenden mit der zum drittenmal verwendeten Begründungspartikel *kî* in

³⁴ Vgl. N. LOHFINK, Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30–31, in: P. M. BOGAERT (Hg.), *Le Livre de Jérémie*, Löwen 1981, 351–368.

V. 5 das Bekenntnis einer Sprechergruppe ein, die dem in seinem Herrschaftsanspruch pervertierten und daher dem Gericht Gottes verfallenen Königtum Jojakims das Bild des idealen Herrschers gegenüberstellt. Entgegen der traditionellen Auffassung ist V. 5a nicht der Reflex auf die physische Geburt eines königlichen Kindes. Gerade terminologisch nahestehende Geburtsproklamationen wie in Gen 4, 26; Rt 4, 17 lassen den Unterschied klar hervortreten: Es fehlen in V. 5 Angaben zur Herkunft des Kindes und Anordnungen bezüglich seiner Benennung³⁵. Bei der Bezeichnung „Sohn“ in Verbindung mit dem formelhaft gebrauchten Passiv „gegeben“ und der im Mittelteil des Verses eingeschobenen Proklamation „und die Herrschaft kam auf seine Schulter“ ist eher an jene Aussagen im AT zu denken, die von der Thronbesteigung eines Davididen bzw. von der Erhaltung der davidischen Monarchie in der Bestätigung des Nachfolgers durch Jahwe sprechen (1 Kön 1, 48; 3, 6; 13, 2; vgl. Jer 23, 5; 33, 15). Aufgrund dieser Parallelen in Jes 9, 5 Reste eines Thronbesteigungsprotokolls zu vermuten, ist jedoch nicht geraten. Dagegen spricht neben der für eine Thronbesteigung auffälligen Titulierung des Königs als „Kind“ die Tatsache, daß jeglicher Hinweis auf Erfüllung im Sinn einer dynastischen Konzeption (Königstitel und Angabe des Vaternamens) fehlt. Abgesehen davon transzendieren die nachfolgenden programmatischen Namen die Bedeutung jedes historischen Vertreters der Daviddynastie.

Wie bereits einige Erklärer – mit allerdings unterschiedlichen Schlußfolgerungen³⁶ – vermerkt haben, führen die als *Passivum divinum* zu verstehenden verbalen Äußerungen in Verbindung mit der ein personales Verhältnis kennzeichnenden Titulierung „Sohn“ in den Bereich der theologischen Reflexion über die Stellung des Königtums im Heilsplan Jahwes, wie sie in 2 Sam 7 (vgl. Ps 2, 7) greifbar wird. Dieser Text, der in seinem Grundbestand in die Davidzeit zurückreicht und der in der dtn/dtr Zeit eine einschneidende Bearbeitung erfahren hat³⁷, stellt mit Nachdruck heraus, daß nicht der Dynastie Davids als solcher, sondern allein der als theokratisch verstandenen Herrschaft des Erwählten ein ewiger Bestand zugesagt ist und daß bei der Verwirklichung eines solchen Königtums der jeweilige Vertreter sich daher nicht machtpolitisch verselbständigen darf, sondern als „Sohn Jahwes“ das Rettertum Gottes abbilden und sich in dieser Aufgabe bewähren muß (2 Sam 7, 11b. 14. 16). Zugleich weist der

³⁵ WERNER (s. Anm. 11), 34; FOHRER (s. Anm. 15), 139.

³⁶ Vgl. WERNER (s. Anm. 11), 41 f., der Jes 9, 1–6 insgesamt als *relecture* von 2 Sam 7 deutet. Auf Ps 2, 7 verweisen u. a. G. von RAD, Das judäische Krönungsritual, ThLZ 72 (1947) 211–216; ALT (s. Anm. 9), 206–225.

³⁷ Vgl. W. DIETRICH, David, Saul und die Propheten (BWANT 122), Stuttgart 1989.

Text darauf hin, daß Jahwe mit der Stiftung eines derartigen Königtums schöpferisch einen Anfang gesetzt hat, der erst im Zuge der Verwirklichung seiner Geschichtsplanung zur vollen Entfaltung gelangen wird, dann nämlich, wenn dem Herrscher als dem Sohn Jahwes ein „Haus“, d. h. ein ebenso von Jahwe geschaffenes Volk gegenübersteht (2 Sam 7, 11). Auf dem Hintergrund dieses Paradigmas, das im Verlauf der Königsgeschichte die Rolle eines theologischen Korrektivs gespielt hat und dessen Offenbarungsgeschichtliche Implikationen das Glaubensdenken Israels im Laufe der Jahrhunderte immer stärker prägte, erklären sich Aussageform und Aussageabsicht von Jes 9, 5. Negativ gesehen wird verständlich, daß jeder Bezug auf ein dynastisches Denken in V. 5 deshalb vermieden wird, weil sich damit die Erinnerung an jene machtpolitische Entstellung des davidischen Königtums verbindet, der in V. 4 das Gericht angekündigt ist. Positiv gesehen will der Verfasser herausstellen, daß Jahwe den einmal gesetzten Anfang nicht zurücknimmt und der Glaube in der Geschichte des Gottesvolkes die Verwirklichung dessen, was 2 Sam 7 verheißen hat, wahrnehmen kann. Die Wiederaufrichtung des Volkes in der Ära Joschijas, die der Verfasser theologisch als Überwindung des Gerichtes am Tag Jahwes erkannt hat, öffnet ihm die Augen für jene Strukturen, die allein den Frieden für Israel sichern und seine Unversehrtheit garantieren können. So steht im Hintergrund des idealen Herrschers von V. 5, ohne daß er damit identifiziert werden dürfte, das Beispiel des Königs Joschija, der sich in der Durchführung der Kultzentralisation und der Wiedergewinnung ehemaliger Territorien des Nordreiches als „Sohn“ erwiesen hat. Gerade weil es dem Verfasser nicht um eine Glorifizierung und ideologische Überhöhung dieses Königs geht³⁸, sondern um die in seiner Person offenbar gewordene Bestätigung des von Gott gesetzten Anfangs, wählt er die Sprache des Paradigmas von 2 Sam 7 und unterstreicht in der Wahl der Metapher „Kind“ den Verzicht des „Sohnes“ auf jede im Sinn einer Selbstverabsolutierung ausgeübte Machtpolitik.

In einem derart pointierten Bekenntnis kann die Sprechergruppe, die sich in V. 5 eindeutig in Beziehung zu dem idealen Herrscher setzt, nicht einfach nur eine unbestimmte Volksmenge sein, deren Eigenart für das Verständnis der Aussage unerheblich ist. Vielmehr hat der Verfasser bei dieser Sprechergruppe, in die er sich selbst einbezieht, den aus der dtn Reform hervorgegangenen Kern Israels im Blick, der sich in dieser Zeit aufgrund seiner unbedingten Ausrichtung an Jahwes heilsgeschichtlicher Offenbarung als das wahre Gottesvolk verstand und der sich über das Exil

³⁸ Zur Identifizierung des Herrschers von Jes 9, 5 mit Joschija vgl. BARTH (s. Anm. 9), 241. 274; STRAUSS (s. Anm. 9), 37.

hinaus als die Brücke zur Zionsgemeinde des zweiten Tempels erwies. Infolgedessen will die Einleitung „und man nannte“, die der Aufzählung der programmatischen Namen voransteht, keine unbestimmte dritte Person anvisieren; sie bezieht sich vielmehr in Anlehnung an 2 Sam 7, 9 auf die Explikation der dort beschriebenen Bevollmächtigung des Königs durch Jahwe in weiteren Offenbarungstexten zu diesem Thema. Die nachfolgenden vier Namen sind darum auch nicht in Analogie zu den Inthronisationsriten am Pharaonenhof in Ägypten entworfen; sie sind vielmehr genuin israelitisch und bringen inhaltlich die auf die Funktions-einheit mit Jahwe hin ausgerichtete Rettertätigkeit des Königs zur Sprache. Die Zahl vier ist daher offenbar von dem Verfasser mit Bedacht hier angewandt worden. Als Zeichen der Totalität zielt sie nämlich auf die umfassende Darstellung eines Ideals. Ein „Wunderplaner“ ist der Idealherrscher, weil er in Übereinstimmung mit der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes handelt (vgl. Ri 13, 18; 1 Kön 3, 9; Jes 28, 29). Damit sich sein Tun allen Widerständen zum Trotz durchsetzen kann, ruht auf ihm, dem „Gotthelden“, auch die Machtfülle, welche die Wirksamkeit seines Handelns garantiert (vgl. Dtn 10, 17; Jer 32, 18; Neh 9, 32). In der funktionalen Einheit mit Gott verkörpert der Heilsbringer als „Ewigvater“³⁹ die Vaterschaft Jahwes, die selbst im Gericht am Gottesvolk keinerlei Begrenzung erfährt und daher sowohl die durchgehaltene Erwählung wie auch die unaufhebbare Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk zum Ausdruck bringt (vgl. Hos 11, 1–9; Jes 63, 16; 64, 7). Als „Friedensfürst“ repräsentiert er in seiner Person das Heilsein einer von Gottes Offenbarung gekennzeichneten Welt. Auch die nach dem Untergang der Monarchie in Jes 9, 6 eingetragene und den ganzen Text als Verheißung kennzeichnende Erweiterung hebt nachdrücklich hervor, daß der durch den Idealherrscher eingeleitete Zustand an das theokratische Königtum Davids und seine Bestimmung in Gottes Plan erinnert und daß Gott mit der Bestellung des Heilbringers der Zukunft einlöst, was er David in der Natanverheißung zugesichert hat: die Erstellung eines Hauses, das in Ewigkeit bleibt und dessen Herrschaft gesichert ist.

In programmatischer Weise hält Jes 9, 1–6 die heilsgeschichtliche Konzeption des davidischen Königtums als institutionalisiertes Rettertum in Ausrichtung an dem Rettertum Jahwes gegenüber einer mißratenen und sich machtpolitisch verabsolutierenden Monarchie aufrecht und erweist sich damit im wahrsten Sinne des Wortes als eine Standortbestimmung zur Stärkung und Auferbauung des Glaubens. Auch aus diesem Grund hat Jes 9, 1–6 Eingang gefunden in die sogenannte Denkschrift des Jesaja

³⁹ Zur umstrittenen Übersetzung von *'ad* vgl. REHM (s. Anm. 11), 156 ff.

(Jes 6–12), die eine sich über mehrere Jahrhunderte hinziehende Reflexion über den Ort der Monarchie Davids im Plan Jahwes enthält. Im Kontext der Denkschrift kommt nämlich Jes 9, 1–6 zwischen Jes 7, 1–17 und Jes 11, 1–9 die Funktion einer Überbrückung zu. Dem jetzigen Bestand von Jes 7, 1–17 zufolge ist das Versagen des Hauses Davids total und die Monarchie an ihrem Ende angelangt. Doch in der Ankündigung des Immanuel („Gott mit uns“) geht der Plan Jahwes in bezug auf die Verwirklichung der Theokratie auf seine Weise weiter (Jes 7, 14)⁴⁰. Das Ziel dieses Planes entfaltet Jes 11: Der neue Herrscher kommt zwar aus dem Wurzelstock Isais, aber er ist kein weiterer Davidide mehr. Als Inbegriff des Mitseins Gottes bei der Vollendung seines Volkes ist er ein neuer David und als solcher Repräsentant des neuen Menschen (Jes 11, 1–9). Zwischen diesen beiden Perikopen hat Jes 9, 1–6 seinen redaktionellen Ort erhalten. Auf dem Hintergrund des in Jes 8 geschilderten Gottesgerichts und im Kontrast zu dem Auftreten des Antijahwe in Jes 10, 5–15⁴¹ kommt Jes 9, 1–6 hier die Funktion zu, das diesem Heilsgeschehen zugrunde liegende Paradigma, das Idealbild des davidischen Königtums als Rettertum, festzuhalten.

Weil aber dieses Idealbild keine Utopie ist, sondern im Spannungsbogen einer sich unaufhaltsam realisierenden Heilsgeschichte steht, die auf die Einholung und die Vollendung des von Gott gesetzten Anfangs ausgerichtet ist, darf in Jes 9, 1–6 sehr wohl eine alttestamentliche Wurzel der Messiaserwartung gesehen werden, die sich nach Ausweis des NT in der Person Jesu Christi erfüllt hat.

Der Evangelist Matthäus leitet daher mit gutem Grund in Mt 4, 15 f. die Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu mit Bezugnahme auf Jes 8, 23; 9, 1 ein. Ähnlich handelt der Evangelist Lukas, wenn er mit der Person Jesu in Lk 1, 32 f. das Eintreffen dessen verbindet, was Jes 9, 6 als die Auswirkung des Eiferhandelns Jahwes angekündigt hat: Friede ohne Ende auf dem Thron Davids. Da aber nur in der Aneignung diese Heilswende das große Licht von Jes 9, 1 zu leuchten beginnt (Lk 1, 79), eröffnet Jesus seinerseits sein Auftreten mit einer neuen Standortbestimmung des Glaubens, die in der Aufforderung gipfelt: „Kehrt um, denn das Himmelreich ist nahe“ (Mt 4, 17)!

⁴⁰ Vgl. E. HAAG, Das Immanuelzeichen in Jes 7, TThZ 100 (1991) 3–22.

⁴¹ Vgl. E. HAAG, Jesaja, Assur und der Antijahwe, TThZ 103 (1994) 18–37.

„Zieht den Herrn Jesus Christus an . . .!“ (Röm 13, 14)

Zu einer enthusiastischen Metapher der neutestamentlichen Verkündigung

Wenn der Apostel Paulus die ihm persönlich nicht bekannten Christen in der Reichshauptstadt Rom aufruft, den Kyrios Jesus Christus (als Gewand) anziehen (Röm 13, 14), dann tritt hier das Zentrum seines Evangeliums zutage. Dafür spricht auch die im Indikativ erfolgte Aussage des Apostels im Galaterbrief: „Denn alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen“ (Gal 3, 27). Die heilsentscheidende Begegnung mit Christus, dem Herrn, ist in den Blick genommen. Doch was ist näherhin mit dieser Metapher „Christus anziehen“ gemeint? Welche Rolle spielt der Gewandgedanke in diesem bildhaften Begriff? Und an welchen Christus denkt der Apostel: Sollen sich die Glaubenden auch von der Lebensweise des irdischen Jesus prägen lassen, oder ist allein die Beziehung zu Christus, dem erhöhten Herrn, gemeint? Wie kommt diese zustande? Diese und weitere Fragen, die mit dieser von großem Enthusiasmus bestimmten Metapher verbunden sind, sollen im folgenden exegetisch erörtert werden.

1. Nicht das Gewand Jesu oder andere Reliquien aus seinem Leben, sondern der lebendige Herr als Inhalt der Verkündigung

Ein Interesse an den Kleidern Jesu, ihrem Verbleib oder anderen Utensilien aus seinem Leben zeigen die Evangelisten und die übrigen Autoren des Neuen Testaments nicht, vielmehr geht es ihnen um die Begegnung mit Jesus Christus. Erstaunlich ist, daß sich die Evangelien trotz der vielen Erzählungen über Jesus durchweg uninteressiert an solchen Daten über den Gottesmann aus Nazareth zeigen, die heute in keiner Biographie fehlen würden: Über Jesu Alter und Aussehen sowie sein Leben in Nazareth vor seiner öffentlichen Wirksamkeit erfahren wir mit Ausnahme der Namen seiner Mutter und weiterer Angehöriger nichts. Obwohl die Evangelien mit ihrer stark narrativen Theologie recht volkszugewandt sind, ist ihr Material, wie schon Albert Schweitzer zu Beginn unseres Jahrhunderts aufgewiesen hat¹, völlig unzureichend, um ein Leben Jesu zu schreiben.

¹ A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913.

Einige wenige biographischen Notizen sind ganz in das kerygmatische Anliegen angebettet, Jesus mit seinem Evangelium als den Messias Israels und Sohn Gottes zu verkünden². Die personale Begegnung mit ihm und die Offenheit für seine Worte sind das Verkündigungsanliegen³.

Ein offenkundiges Desinteresse an näheren Daten aus dem Leben Jesu tritt insbesondere beim Apostel Paulus zutage. Dieser befremdliche Tatbestand mag mit der Lebensgeschichte des Apostels, der nicht zu den Jüngern des irdischen Jesus gehörte, zusammenhängen. Doch wird hier auch ein theologisches Programm des Apostels sichtbar. Für ihn genügt es völlig, nur einige das Leben Jesu bestimmende Kerndaten in seinem Evangelium zur Sprache zu bringen und ihn als den Herrn zu verkünden (vgl. 2 Kor 4, 5; 5, 16). Was „die Fülle der Zeit“ (Gal 4, 4) und die heilsgeschichtliche Wende ausmacht, ist, wie es im Christushymnus des Philipperbriefs heißt (Phil 2, 5–11), daß der Gottessohn sich selbst entäußerte, Knechtsgestalt annahm, den Menschen gleich wurde und sich erniedrigte bis zum Tod am Kreuz – im Gehorsam gegenüber Gott und in der Hingabe seines Lebens für die Menschen – und aufgrund dessen zum Kyrios zur Rechten Gottes erhöht wurde. In diesem Sinn verkündet Paulus Jesus Christus einerseits als den „Erstling der Entschlafenen“ (1 Kor 15, 20ff) und den neuen Adam (Röm 5, 12–21; 1 Kor 15, 45ff), und andererseits kann er sagen: „Denn ich hatte mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten“ (1 Kor 2, 2, vgl. Gal 3, 1)⁴. Nähere Einzelzüge der Leidensgeschichte Jesu mit Ausnahme der Einsetzung des Herrenmahls (1 Kor 11, 23–26) interessieren Paulus nicht. Auch der Verbleib des Kreuzes Jesu, falls er bekannt gewesen wäre, hätte gewiß in der Verkündigung des Paulus, obwohl er wie kein anderer Theologe des Urchristentums Kreuzestheologie betreibt, keinen Stellenwert gehabt.

Man könnte einwenden, daß die Position des Paulus hier eben recht einseitig ist und die Evangelien, insbesondere die johanneische Erzählung über die Verlosung des nahtlosen Gewandes Jesu (Joh 19, 23f), ein anderes Interesse zu erkennen geben. Jedoch darf gerade dieser Text nicht isoliert, sondern er muß im Kontext des vierten Evangeliums und als johanneische Geschichte gelesen werden. Dazu einige wenige Bemerkungen⁵: Bei den

² Vgl. insbesondere die sog. Kindheitsgeschichte Lk 1–2 und Mt 1–2.

³ Die Texte über die heilende Kraft der Berührung der Kleider Jesu (Mk 5, 28fparr.; 6, 56par.) widerspricht diesem Befund nicht.

⁴ Vgl. J. ECKERT, Der Gekreuzigte als Lebensmacht. Zur Verkündigung des Todes Jesu bei Paulus, in: ThGl 70 (1980), 193–214.

⁵ Vgl. ausführlicher: J. ECKERT, Die johanneische Erzählung vom nahtlosen Gewand Jesu (Joh 19, 23f), in: Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und

Synoptikern ist nur davon die Rede, daß die Soldaten, nachdem sie Jesus zwischen den Verbrechern gekreuzigt hatten, seine Kleider verteilten, indem sie darüber das Los warfen (Mk 15, 24parr). Daß den Henkern die letzten Habseligkeiten des Hingerichteten zufielen, ist historisch wahrscheinlich, wobei dieses Erzählmoment jedoch durch Ps 22, 19 beeinflusst ist, d.h. Jesus soll in seinem schmachvollen Tod als der leidende Gerechte charakterisiert werden. Die johanneische Erzählung geht noch einen Schritt weiter, indem sie die indirekte Bezugnahme auf das alttestamentliche Schriftwort durch das ausdrückliche Zitat von Ps 22, 19 ersetzt und damit unterstreicht, daß letztlich nicht die Soldaten als Vollstrecker brutaler Macht und Repräsentanten der dem Gottessohn gegenüber verschlossenen Welt die Geschichte bestimmen, sondern nur Werkzeuge der rästelhaften Vorsehung Gottes sind. Dies entspricht ganz der Eigenart der johanneischen Passionsgeschichte, deren Grundtendenz es ist, Jesus nicht in „Schwachheit“ (2 Kor 13, 4) und als denjenigen, der sich seiner Gotteseigenschaft entäußerte (Phil 2, 5ff), oder in äußerster Einsamkeit mit seiner Klage: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Mk 15, 34, par Mt 27, 46) erscheinen zu lassen, vielmehr bleibt Jesus selbst in der tiefsten Niedrigkeit der souveräne Gottessohn, der, ohne daß von seinem Gebetskampf in Getsemani erzählt wird, sich selbst der Verhaftungsgruppe, die vor ihm erst dreimal zu Boden stürzt, ausliefert (Joh 18, 1–12), den Hohenpriester zurechtweist (Joh 18, 19–24), vor Pilatus hoheitsvolle Selbstbekenntnisse ablegt (Joh 18, 33–38; 19, 8–11) und am Kreuz, ohne zu klagen, mit dem Wort stirbt: „Es ist vollbracht“ (Joh 19, 30). Bezeichnenderweise fehlt der Begriff „leiden“ in der johanneischen Passionsgeschichte.

Wenn Jesu Gewand von den Soldaten gemäß dem in der Schrift geoffenbarten Willen Gottes nicht zerrissen wurde und seine Gebeine nicht zerbrochen wurden (Joh 19, 33), dann sind hier weitaus mehr als historische Daten, vielmehr bildhafte Elemente einer narrativen Theologie gegeben, die dem Gesamtcharakter des vierten Evangeliums und seiner Bewältigung der Kreuzigung Jesu entsprechen. Diese wird doppelsinnig als Erhöhung bezeichnet (Joh 3, 14; 8, 24; 12, 32. 34); das Moment der Rückkehr des präexistenten Gottessohnes zum Vater wird schon in den Blick genommen. In der gerade diesem Evangelium eigenen Tiefenschau der Geschichte wird verkündet: Die Mächte der Finsternis konnten Jesus als das Licht der Welt (Joh 1, 5–9; 3, 19; 8, 12; 9, 5; 12, 35ff. 46) nicht überwältigen.

Verehrung der Tunika Christi. Anlässlich der Heilig-Rock-Wallfahrt 1996 im Auftrag des Bischöfl. Generalvikates herausgegeben von E. ARETZ, M. EMBACH, M. PERSCH, F. RONIG, Trier 1995, 13–37.

Dieses die johanneische Erzählung vom nahtlosen Gewand Jesu tragende Verkündigungsanliegen darf bei der Erörterung, ob noch der weitere Sinn, die unzerstörbare Einheit der Gemeinde Jesu anzudeuten, nicht übersehen werden. Die johanneische Legende vom Gewand Jesu läßt den seiner Kleider Beraubten mitten in aller Niedrigkeit als denjenigen erscheinen, dessen Geschichte Gott bestimmt. Ein Interesse am Verbleib des von den Soldaten verlostten Gewandes oder gar seine Verehrung stehen völlig außerhalb des Blickfeldes. Der kaum überbietbaren Christozentrik des vierten Evangeliums entsprechend steht allein die personale Begegnung der Glaubenden mit Christus im Vordergrund, und auch die Anbetung Gottes geschieht in Geist und Wahrheit (vgl. Joh 4, 23). Sie ist nicht an heilige Orte und Zeichen gebunden. Die Christozentrik ist so dominierend, daß die Begriffe „Kirche“ und „Apostel“ vermieden werden und in der Erzählung über das letzte Abendmahl (Joh 13–17) noch nicht einmal eine Andeutung über die Einsetzung der Eucharistie erfolgt. Die kirchlicherseits so geschätzte johanneische Theologie mit der Hervorkehrung der Gottheit Jesu ist verbunden mit dem überaus kühnen theologischen Abenteuer, die Jesusgeschichte in einer Tiefenschau mit einem hohen Anteil freizügiger produktiver narrativer Theologie neu zu erzählen und Christus in einer ganz anderen Sprache als der von den Synoptikern bezeugten neu sprechen zu lassen.

Der aus dem Diesseits in die himmlische Welt zum Vater scheidende Gottesohn verheißt den Seinen in den ganz johanneisch geprägten Abschiedsreden (Joh 14–16) seine bleibende Gegenwart und belehrt seine Jünger darüber: „Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen“ (Joh 14, 23). Die Annahme Jesu als des göttlichen Logos und die Bewahrung seiner Worte sind umgriffen von einer tiefen personalen Beziehung zu Christus und Gott, die der Christismystik⁶ des Paulus nicht nachsteht. Gerade weil diese mystische Tiefe erstrebt wird, tritt eine sich auf den Bereich der vergangenen Geschichte Jesu beziehende Verehrung der Kleider Jesu nicht zutage. Den vielen bildhaften Aussagen des Johannesevangeliums über die Beziehung der Glaubenden zu Christus – verwiesen sei hier insbesondere auf die Bildrede von Jesus als dem wahren Weinstock und den Glaubenden als den Reben (Joh 15, 1–8) – korrespondiert das paulinische Bildwort vom Anziehen Christi.

⁶ Vgl. J. ECKERT, Christismystik, in: LThK³ 2 (1994), 1179–1180; DERS., Der Christ der Zukunft – ein Mystiker? Neutestamentliche Orientierungspunkte, in: Wege der Evangelisierung. FS H. Feilzer. Hrsg. von A. HEINZ u.a., Trier 1993, 63–77.

2. Die Stunde ist da, Christus (als Gewand) anzulegen (Röm 13, 11–14)

Wie insbesondere der Aufbau des Galater- und Römerbriefs deutlich macht, mündet das paulinische Evangelium in sittliche Ermahnungen, die die Glaubenden dazu auffordern, das ihnen durch die Christusbeziehung ermöglichte neue Leben ganz konkret Wirklichkeit werden zu lassen. In diesem Sinn schreibt Paulus den Gläubigen in Rom: „*Und dies (tut [das Gebot der Liebe erfüllend]), wissend um die Zeit, daß die Stunde schon (da ist), daß ihr vom Schlaf aufsteht, denn jetzt (ist) näher unsere Rettung, als da wir gläubig wurden. Die Nacht ist fortgeschritten, der Tag aber ist nahe gekommen. Laßt uns ablegen also die Werke der Finsternis, laßt uns anziehen (ἐνδύσασθε) aber die Waffen des Lichts. Wie bei Tag laßt uns anständig wandeln, nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Beischläfereien und Zügellosigkeiten, nicht in Streit und Eifersucht, sondern zieht an den Herrn Jesus Christus, und des Fleisches Sorge macht nicht zu Begierden*“ (Röm 13, 11–14).

Der Abschnitt ist die Zusammenfassung der Paränese der Kapitel 12 und 13 und entspricht in zentralen Punkten inhaltlich ihrer Einleitung 12, 1 f.: Mit dem einleitenden „und dies (tut)“ (13, 11) knüpft Paulus an die Einschärfung des Liebesgebotes als der Erfüllung der Tora an (13, 8–10)⁷ und bringt zugleich die Kontinuität zur Offenbarung des Willens Gottes im Alten Bund zum Ausdruck. Neu sind freilich die angesprochene heilsgeschichtliche Situation und der damit in Zusammenhang stehende Bezug zu Jesus Christus. Wie ein Prophet versucht Paulus die Gegenwart angesichts des erwarteten machtvollen Eingreifens Gottes zu erhellen⁸. Die Naheschatologie („denn jetzt ist näher unsere Rettung, als da wir gläubig wurden“) sowie inhaltliche Momente lassen den Bogen erkennen, der sich zur Paränese des 1. Thessalonicherbriefs spannt (vgl. 1 Thess 5, 1–10).

Der Aufruf zu einem neuen Leben, verbunden mit dem Gegensatz „Finsternis – Licht“ und der Rede vom Aufstehen bzw. Wachwerden sowie vom „Ablegen“ und „Anziehen“, dann insbesondere aber auch die Aufforderung, Christus anzuziehen, begründen die Vermutung, daß Paulus hier in seiner Paränese einer im Urchristentum verbreiteten Tauftheologie verpflichtet ist. Dafür würde auch die ausdrückliche Bezugnahme auf die Taufe in Gal 3, 27 sprechen: „Denn alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen (ἐνεδύσασθε)“ (vgl. Kol

⁷ Vgl. TH. SÖDING, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (NTA N.F. 26), Münster 1995.

⁸ Vgl. U. B. MÜLLER, Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie (StNT 10), Gütersloh 1975, 142–148.

3, 9–11). Man hat sogar ein Tauflied zu rekonstruieren versucht, das gelaute haben könnte: „Die Stunde ist da für uns, vom Schlaf aufzustehen. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag herbeigekommen. Laßt uns ablegen die Werke der Finsternis, laßt uns anlegen die Waffen des Lichts“⁹. Erinnert wird ferner an einen in Eph 5, 14 vermuteten Taufhymnus: „Wach auf, der du schläfst, und steh auf von den Toten, so wird Christus dir als Licht aufgehen!“ Paulus scheint bei der ihm persönlich nicht bekannten Gemeinde in Rom seine hier geäußerten Gedanken mit dem Bildwort vom Anziehen Christi als bekannt vorauszusetzen.

Was der Apostel mit der Ermahnung: „Laßt uns ablegen die Werke der Finsternis und anziehen die Waffen des Lichts“ meint, erläutert er in V. 13 in einem kleinen Lasterkatalog. Dazu bemerkt P. Stuhlmacher: „Sache der Christen sind keine nächtlichen Schlemmereien und Saufereien, keine Touren von Bordell zu Bordell oder vornehmere Orgien und auch nicht die aus solchen Unternehmungen erwachsenden Händel und Fehden. Der kleine Katalog gewinnt dadurch eine gewisse Pointe, daß nach Suetons *Nerobiographie* (26, 1f.) Nero persönlich sich mit Einbruch der Nacht zu verkleiden und ausschweifenden Abenteuern in den Tavernen und Gassen Roms hinzugeben pflegte. Den Christen in Rom fehlte es aber auch ohne den Kaiser in ihrer Stadt nicht an Anschauung für das, was Paulus zu meiden mahnt“¹⁰.

Die die Paränese zusammenfassende Schlußermahnung: „Vielmehr zieht den Herrn Jesus Christus an und tragt nicht Sorge für das Fleisch, daß die Begierden erwachen“ (V. 14) ist im Imperativ gehalten und setzt die Möglichkeit voraus, Christus anzuziehen, ohne daß hier *expressis verbis* zum Ausdruck gebracht ist, daß die Christen in der Taufe Christus schon angezogen haben. Doch ist aufgrund von Gal 3, 27 diese Anschauung für die paulinische Theologie vorauszusetzen¹¹. Allerdings bleiben Fragen offen: Ist die Metapher „Christus anziehen“ bei Paulus ausschließlich mit der Taufe verbunden? Ist mit dem Bildwort vom Anziehen Christi eine

⁹ Vgl. H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HThK VI), Freiburg–Basel–Wien 1977, 395f; H. WILCKENS, *Der Brief an die Römer*, 3. Teilband (Röm 12–16) (EKK VI/3), Zürich u.a., Neukirchen–Vluyn 1982, 75.

¹⁰ P. STUHLMACHER, *Der Brief an die Römer* (NTD 6), Göttingen 1989, 190.

¹¹ Vgl. E. KASEMANN, *An die Römer* (HNT 8a), Tübingen 1973, 347: „Zur festen Taufsprache gehört auch die Aufforderung zum Anziehen der geistlichen Rüstung. Sie auf das Anziehen der Tageskleidung und das Ablegen der Nachtwänder zu beziehen (Zahn; Kühl, Lagrange; Schlatter; Althaus; Cranfield, *Comm.* 94), wirkt heute lächerlich.“ – Zur Auslegungsgeschichte der Rede vom Anziehen Christi vgl. auch H.-J. VENETZ, „Christus anziehen“. Eine Exegese zu Gal 3, 26–27 als Beitrag zum paulinischen Taufverständnis, in: *FZPhTh* 20 (1973), 3–36, bes. 3–6.

ekkesiologische Aussage gemacht, da die Taufe nach Paulus ja in die Kirche eingliedert (vgl. Gal 3, 27f)? Zur Beantwortung dieser Fragen dürfte zunächst ein Blick in das religionsgeschichtliche Umfeld unserer Kleidmetapher hilfreich sein.

3. Religionsgeschichtliche Daten zur Metapher „Christus anziehen“

Die Rede vom Anziehen eines Kleides im übertragenen Sinn ist vor allem in Verbindung mit dem Begriff *lābēš*, = bekleiden (LXX: ἐνδύειν/ἐνδύειν) schon im Alten Testament anzutreffen. Jemand kann mit „Kraft“ (Jes 51, 9; 52, 1), „Hoheit“ (Ps 93, 1), „Pracht und Hoheit“ (Ps 104, 1; Hi 40, 10; Spr 31, 25), „Gerechtigkeit“ (Jes 59, 17) und „Heil“ (Jes 61, 10), aber auch mit „Schande“ (Ps 35, 26; 109, 29; Hi 8, 22) und „Fluch“ (Ps 109, 18) bekleidet sein¹². Gott kleidet den Menschen bei der Schöpfung in Macht (Sir 17, 3), sein Volk in das Gewand des Heils (Jes 61, 10). Auf Gott selbst bezogen, heißt es: „Der Herr ist König, bekleidet mit Hoheit; der Herr hat sich bekleidet und mit Macht umgürtet“ (Ps 93, 1). „Wach auf, wach auf, bekleide dich mit Macht, Arm des Herrn!“ (Jes 51, 9). „Er bekleidete sich mit Gerechtigkeit als einem Panzer und setzte den Helm der Hilfe auf. Er bekleidete sich mit der Rüstung der Rache und hüllte sich in Eifer als seinen Mantel“ (Jes 59, 17).

Über „den Geist Gottes“ heißt es, daß er „bekleidete“ (ἐνέδυσεν) „den Gideon“ (Ri 6, 34 LXX), „den Amasai“ (1 Chr 12, 19 LXX) und „den Sacharja, den Sohn des Priesters Jojada“ (2 Chr 24, 20 LXX).

Im apokalyptischen Denken kann das Bekleidetwerden mit einem neuen himmlischen Gewand Ausdruck für die Anteilhabe an der himmlischen Welt sein. So heißt es im slavischen Henochbuch: „Und der Herr Gott sprach zu Michael: Nimm Henoch und entkleide ihn der irdischen Gewänder! Salb ihn mit süßem Öl und kleide ihn in die Gewänder der Glorie!“ (22, 8). In der Johannesapokalypse äußert der erhöhte Herr über diejenigen, die den Glauben bewahrt haben, im Sendschreiben an die Gemeinde von Sardes: „Doch du hast (einige) wenige Namen in Sardes, die ihre Kleider nicht befleckt haben; und sie werden wandeln mit mir in weißen (Kleidern), weil sie würdig sind. Der Siegende wird angetan werden mit weißen Kleidern, und keinesfalls werde ich seinen Namen aus dem Buch des Lebens auslöschen und ich werde seinen Namen vor meinem Vater und seinen Engeln bekennen“ (Offb 3, 4f, vgl. 7, 14). Das weiße Kleid ist Ausdruck der Zugehörigkeit zur himmlischen Welt (Mk 9, 3ff). Die

¹² Vgl. die Artikel zu *lābēš* von E. Jenni, in: E. JENNI/C. WESTERMANN, Theol. Handwörterbuch zum Alten Testament I, München u. Zürich 1971, 867–870; J. GAMBERONI, in: ThWAT IV, 471–483.

Geretteten (vgl. Offb 7, 14) bzw. die Bekehrten erhalten ein weißes Gewand¹³.

Die Verwendung des Begriffs „bekleiden“ im übertragenen Sinn ist – blicken wir auf das hellenistische Judentum – beim jüdischen Religionsphilosophen Philo von Alexandrien (gest. um 50 n. Chr.) anzutreffen. Er spricht vom Anziehen des Guten (migr. Abr. 144), des Gewandes der Wahrheit (ebr. 86), ewiger Verbannung (cher. 9). Den notwendigen Gesinnungswandel beschreibt er in allegorischer Auslegung des bunten Rocks des ägyptischen Josef in folgender Weise: „Ziehen wir also den bunten Rock aus und legen den heiligen an, in den die bunten Muster der Tugenden eingewoben sind“ (som. 1, 225).

J. Gnilka macht auf weitere Momente des philonischen Denkens aufmerksam, die für die neutestamentliche Rede vom Anziehen eines neuen Menschen (vgl. Kol 3, 9f; Eph 4, 24) relevant sind: „Innerhalb von kosmischen Spekulationen kann es bei Philo heißen, daß ‚der älteste Logos die Welt zum Kleid hat; er kleidet sich in Erde, Wasser, Luft, Feuer und das aus diesen Bestehende‘. Diese Spekulation ist deswegen interessant, weil sie zum Menschen in Beziehung gesetzt wird. Denn ‚die Einzelseele (besitzt) den Körper (zum Kleid), der Geist des Weisen die Tugenden ...‘ (fug et inv. 110)“¹⁴. Auch für den Gedanken der Verwandlung des Glaubenden in Christus, das Bild Gottes (vgl. 2 Kor 3, 18; 4, 4; Röm 8, 29)¹⁵, kann auf eine gewisse Verwandtschaft zu Gedanken des Philo verwiesen werden, für den der göttliche Logos der erste wahre Mensch ist (opif. mundi 139)¹⁶.

Auf die für unser Thema relevante, allerdings schwer faßbare gnostische Gedankenwelt hat vor allem E. Käsemann in seiner Studie „Leib und Leib Christi“ aufmerksam gemacht¹⁷. Danach gibt es in der Gnosis umfangreiche Gewandspekulationen, wobei ältere Vorstellungen aufge-

¹³ Wie verbreitet das Motiv vom Ablegen des alten Gewandes und Anlegen eines neuen, weißen Gewandes ist, zeigt auch die Erzählung über die Bekehrung von Aseneth, der Tochter des ägyptischen Oberpriesters Pentephres, in dem der jüdischen Missionspropaganda entstammenden Roman „Joseph und Aseneth“.

¹⁴ J. GNILKA, Der Kolosserbrief (HThK X, 1), Freiburg–Basel–Wien 1980, 187. Vgl. auch E. SCHWEIZER, Der Brief an die Kolosser (EKK), Zürich u.a., Neukirchen–Vluyn 1976, 138–141; 147.

¹⁵ Vgl. J. ECKERT, Christus als „Bild Gottes“ und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie, in: Vom Urchristentum zu Jesus. Für J. Gnilka. Hrsg. von H. FRANKEMÖLLE u. K. KERTELGE, Freiburg–Basel–Wien 1989, 337–357.

¹⁶ GNILKA, Der Kolosserbrief 188f.

¹⁷ E. KÄSEMAN, Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit, Tübingen 1933, 87–94.

nommen und modifiziert worden sind: „Eine kosmische Gewand-Vorstellung ist schon für den Orphiker Pherekydes bezeugt, nach dem Zeus ein Riesengewand webte und darein die Erde und den Okeanos und das Haus des Okeanos stickte“¹⁸. In der Gnosis kann mit dem „Gewand des Glanzes“ das himmlische und zugleich eigentliche Leben gemeint sein. Die zahlreichen in der geschichtlichen Einordnung jedoch nicht unumstrittenen Stellen, die Käsemann bietet, können hier im einzelnen nicht diskutiert werden. Nur einige Texte seien genannt. In den Oden Salomos heißt es: „Ich ließ die Torheit auf der Erde liegen, indem ich sie auszog und von mir warf. Der Herr erneuerte mich durch sein Kleid und schuf mich durch sein Licht“ (11, 10). Die in derselben Schrift erfolgte Aussage: „Eines neuen Wesens Antlitz und Gestalt empfang ich, ging darin ein und ward erlöst“ (17, 4) wirft die Frage auf, ob der gnostische Hintergrund auch für die paulinische Rede von der Verwandlung der Glaubenden in das Bild Christi erwägenswert ist. Gleiches gilt für die vieldiskutierte Aussage über die Kirche als Leib Christi (1 Kor 10, 16f; 12, 12ff; Röm 12, 4ff)¹⁹.

Das Bild vom Anlegen bzw. Empfangen eines Gewandes wird in vielen Texten als Ausdruck für die Erlangung eines neuen Status verstanden. Jedoch kann die Gnosis „nicht vom Ausziehen des alten und Anziehen des neuen Menschen reden. Denn es geht ihr um die Freilegung des Pneuma-Ichs, das aus dem Gefängnis und Schlaf geweckt und zu seiner Verwirklichung gebracht werden muß“²⁰. Das Lichtkleid bezeichnet das wahre Selbst des Menschen, zu dem man befreit werden muß.

Viel zitiert wird in diesem Zusammenhang aus dem sogenannten Perlenlied der Thomasakten: Ein Königssohn aus dem Ostreich erzählt von sich, wie er als kleines Kind von seinen Eltern aus der Heimat fortgeschickt und nach Ägypten gesandt worden sei, um der furchtbaren Schlange, die dort im Meer liegt, die Perle zu rauben. Als Lohn ist ihm das Erbe des Reiches verheißen. Er legt sein königliches Gewand ab und gelangt nach Ägypten. Als Fremdling wird er dort mit Gift in Schlaf versenkt; er vergißt seine Herkunft und Bestimmung. Auf die Nachricht über sein Geschick hin senden ihm seine Eltern einen Brief, in dem es u.a. heißt: „Erwache und steh auf von deinem Schlaf. Erwinnere dich, daß du ein Königssohn bist, sieh, wem du in der Knechtschaft gedient hast.“ Vom

¹⁸ KÄSEMANN, Leib 87.

¹⁹ Vgl. die Texte bei KÄSEMANN, Leib, der u.a. folgendes Moment gnostischer Spekulationen eruiert: „... wie und weil Urmensch-Erlöser und Eikon zusammenfallen können, so auch Urmensch-Erlöser und Gewand“ (S. 89).

²⁰ E. LOHSE, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (KEK), Göttingen 1968, 204 Anm. 7.

Schlaf erweckt, versetzt der Königssohn seinerseits die furchtbare Schlange in Schlaf, erlangt die Perle und rüstet sich für die Heimkehr. Er legt das schmutzige Gewand der Ägypter ab und erhält an der Grenze der Heimat sein Königsgewand, das mit seinen Taten gewachsen ist. In ihm erkannte er wie in einem Spiegel sich selbst²¹. Die Erzählung insgesamt wie auch das Gewand sind mehrsinnig: In diesem erkennt der Königssohn sich selbst, sein himmlisches Gegenbild, d.h. auch seine Herkunft und Zukunft. Ist dieses, wie Käsemann deutet, „der Urmensch selbst als Eikon“, der „des höchsten Gottes Ebenbild“ und „der Führer der Seele zur Heimat“ ist?²² Die Erzählung ist auf jeden Fall sehr transparent für das Thema Erlösung und Rückkehr in die himmlische Welt²³.

Daß in der paulinischen Erlösungsvorstellung mit dem Bild vom Ausziehen und Anziehen nicht die Freilegung eines göttlichen Kerns gemeint ist, bedarf kaum näherer Erörterung. Jedoch stellt sich die Frage, ob für den Gedanken des Paulus an „eine neue Schöpfung in Christus“ (vgl. 2 Kor 5, 17), die verbunden ist mit der Überwindung der Gegensätze der alten Welt (vgl. Gal 3, 28 im Kontext der Rede vom Anziehen Christi; ähnlich Kol 3, 9–11), im Hintergrund nicht die Vorstellung von der „Restitution der urzeitlichen Vollkommenheit in der Endzeit“ steht²⁴.

H. Schlier meinte einen „orientalisch-gnostischen Urmensch-Erlöser-Mythos“ ausfindig machen zu können²⁵, das Gewand des Erlösers²⁶ würde dann ihn selbst bzw. seine erlösende Funktion symbolisieren, und A. Oepkes Kommentar zu Gal 3, 37 bliebe nach wie vor bedenkenswert: „Von hier aus wird die Vorstellung verständlich, daß der Erlöser die Erlösten wie

²¹ Vgl. E. HENNECKE/W. SCHNEEMELCHER: Neutestamentliche Apokyphe³ II, Tübingen 1964, 349–353; R. REITZENSTEIN, Die hellenistischen Mysterienreligionen (1927), Nachdruck Darmstadt 1966, 60f.

²² KÄSEMANN, Leib 90f.

²³ Vgl. J. GNILKA, Der Epheserbrief (HTbK X, 2), Freiburg–Basel–Wien 1971, 231.

²⁴ Vgl. hierzu das religionsgeschichtlich relevante Material bei H. THYEN, „... nicht mehr männlich und weiblich ...“. Eine Studie zu Gal 3, 28, in: F. CRÜSEMANN/H. THYEN, Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau, Gelnhausen/Berlin u. Stein/Mfr. 1978, 105–201, hier 138ff.

²⁵ H. SCHLIER, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1963, 92. Vgl. H.-M. SCHENKE, Die neutestamentliche Christologie und der gnostische Erlöser, in: Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, hrsg. von K.-W. TRÖGER, Berlin 1973, 205–229; W. SCHMITHALS, Die Gnosis in Korinth. Eine Untersuchung zu den Korintherbriefen (FRLANT N.F. 46), Göttingen 1965; K. KERTELGE, „Rechtfertigung“ bei Paulus (NTA N.F. 3), Münster 1967, 238.

²⁶ Vgl. KÄSEMANN, Leib 87–94.

ein Gewand umschließt. Bei Paulus klingen davon letzte, versprengte Töne an. Der große Unterschied besteht darin, daß die pantheistische Gleichsetzung von Gott und Mensch, Erlöser und Erlösten fehlt. Auf Christus übertragen, erhält die Bildrede einen neuen Sinn²⁷.

Das Bild vom Ablegen und Anziehen eines Gewandes wurde auch in den Mysterienreligionen zur Deutung des mit der Initiation bewirkten Geschehens verwendet. So beschreibt Lucius Apulejus (gest. um 180 n. Chr.) in den Metamorphosen (IX 21–25) die Einweihung eines Lucius in die Mysterien der Isis. Diesen führt ein Priester vor der Einweihung zum Bad. Er betet über ihn, besprengt ihn mit Wasser und reinigt ihn so. Zehn Tage lang muß Lucius Enthaltensamkeit von Fleisch, Wein und Geschlechtlichkeit üben. Bei der festlichen Weihe wird er dann, in ein Linnengewand gekleidet, in das Innerste des Tempels geführt. Als Myste schaut er die Götter des Todes und des Lebens und erfährt selbst Tod und neues Leben. Bekleidet mit einem kostbaren Gewand erscheint er im Strahlenkranz des Sonnengottes. Dem Anlegen der Gewänder korrespondiert der Empfang göttlicher Lebenskraft und seine Verwandlung. Der Myste weiß sich „gleichsam wiedergeboren“ (*quodam modo renatus*). Die Weihe schließt mit einem Festmahl. Der einweihende Priester ist „Vater“ des Mysten.

Die Nähe zum urchristlichen Taufverständnis – erinnert sei nur an Röm 6, 3f, aber auch an das in 1 Kor 1, 13–17 möglicherweise angesprochene geistliche Band zwischen Täufer und Täufling – fällt auf, auch wenn es im einzelnen gravierende Unterschiede gibt²⁸. Generell gilt, daß direkte Abhängigkeiten des urchristlichen Taufverständnisses und der Bildrede vom Anziehen Christi von den skizzierten religionsgeschichtlichen Daten schwer zu verifizieren sind. Jedoch sollte man nicht den Verstehenshorizont, die hier für die urchristliche Verkündigung gegeben war, unterschätzen²⁹. Die beabsichtigten oder unbeabsichtigten Assoziationen dürften vielfältig gewesen sein, und auch Paulus ist in seinem Denken nicht einlinig. Mit Recht bemerkt ferner H.-J. Venetz, daß wir uns „wohl bewußt bleiben müssen, daß er (Paulus) uns nicht alles sagt, was er sich beim Gebrauch bestimmter Ausdrücke vorstellte“³⁰.

²⁷ A. OEPKE, Der Brief des Paulus an die Galater (ThHNT 9) (1937), Nachdruck der 2., verb. Aufl. Berlin 1964, 89f.

²⁸ Vgl. J. ECKERT, Die Taufe und das neue Leben. Röm 6, 1–11 im Kontext der paulinischen Theologie, in: MThZ 38 (1987), 203–222.

²⁹ Zahlreiche Literaturverweise zum religionsgeschichtlich relevanten Material bietet H.D. BETZ, Der Galaterbrief (1979), München 1988, 331–333.

³⁰ VENETZ, „Christus anziehen“ 19.

4. „Denn alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen“ (Gal 3, 27)

Nicht in der Redeweise der Ermahnung: „Zieht Christus an!“ (Röm 13, 14), sondern im Stil belehrender Erinnerung schreibt Paulus den Christen in Galatien: „Denn alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen“ (Gal 3, 27). Wie kommt der Apostel dazu, eine solche enthusiastische und mystisch klingende³¹ Aussage gegenüber den Galatern zu machen, die er zuvor als „töricht“ charakterisiert hat und die dazu neigen, das Evangelium, so wie Paulus es ihnen verkündet hat, zu verlassen? Glaubensschwachen Christen zu verkünden, daß sie Christus angezogen haben, ist ja alles andere als selbstverständlich.

Die Glaubenssituation bei den christlichen Galatern ist hier freilich zu sehen. Diese sind auf die Konkurrenzverkündigung anderer christlicher Missionare eingegangen, die in einer Art Ergänzungsmission von Jerusalem oder Antiochien aus auf den Spuren des Paulus in den von ihm gegründeten Gemeinden Galatiens den neubekehrten Christen mit gewiß starken Argumenten beigebracht haben, daß zum Glauben an den wahren Gott, der zugleich der Gott Israels war und ist, sowie zum Glauben an Jesus, den Messias und Sohn Gottes, die Beobachtung der im Alten Bund geoffenbarten Gebote Gottes samt dem dem Abraham von Gott verordneten Beschneidungsgebot gehört (Gal 3, 1–5, 12; 6, 11–18)³². In ihrer Sehnsucht nach dem ewigen Heil waren die neubekehrten Galater bereit, die Forderungen der neuen Missionare, die wohl auch die apostolische Autorität des Paulus in Frage gestellt hatten (vgl. Gal 1–2), zu befolgen.

Leidenschaftlich verteidigt Paulus, der ja zu kämpfen versteht, sein Evangelium und seinen Apostolat. Im Contra gegen den verfehlten Stellenwert der Toraobservanz in der Verkündigung seiner Gegner stellt er heraus, daß der Empfang des Geistes und die Erlangung der Verheißungen Gottes nicht über die Werke des Gesetzes, sondern allein über den Glauben an Jesus, den Gekreuzigten, zu erreichen sind (Gal 3, 1–14; 4, 6; 5, 16–18. 22–25; 6, 8). Zum Schluß seiner äußerst kritischen Besprechung

³¹ Vgl. W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (FRLANT 22), Göttingen 1926, S. 108 zu Gal 3, 26–28: „Nun plötzlich steigt hier ein mystischer Klang auf: Sohnschaft durch das Wunder des Sakraments und die sakramentale Verbundenheit mit Christus! Das ist in der Tat ein Ton aus einer andern Welt. Aber die Kultmystik, die hier vorliegt, verwebt sich doch wieder in eigentümlich freier Weise mit den rein geistigen Gedanken des Apostels von Glaube und Gottessohnschaft und löst sich in gleicher Weise von dem Boden, auf dem sie gewachsen ist.“

³² Vgl. J. ECKERT, *Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief* (BU 6), Regensburg 1971.

der Epoche gebotsfixierter Frömmigkeit (Gal 3, 15–25, vgl. 4, 21–31; 5, 4. 12) sagt er den Glaubenden noch einmal, wer sie durch den Glauben geworden sind: „Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben an Christus Jesus. Denn alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus. Wenn ihr aber Christus angehört, seid ihr ja Abrahams Nachkommenschaft, Erben gemäß der Verheißung“ (Gal 3, 26–29).

Der Text (3, 26–28; V. 29 ist Schlußsatz des ganzen Kapitels) mit seinen ohne Zweifel enthusiastischen Aussagen charakterisiert nicht bloß die Glaubenden als Söhne Gottes, sondern auch die Kirche als Vorhut einer neuen Welt und ist von den Christen, aber auch von den Kirchen bis in die Gegenwart hinein nur zum Teil verwirklicht worden. Schon Paulus selbst scheint sich, wenn es um den Gleichheitsgedanken in bezug auf Mann und Frau ging, an die Strukturen der alten Welt in situationsbezogener Anwendung angeglichen zu haben³³. Doch ändert dies nichts an den von ihm erkannten und letztlich auch nicht verleugneten Kernelementen des Evangeliums.

Daß Paulus in dem sich vom Kontext abhebenden Text (vgl. die Ihr-Anrede) – insbesondere in dem Rekurs auf die Taufe (V. 27) sowie in der enthusiastischen Gleichheitsformel (V. 28) – vorgegebene Tradition aufgreift, kann ernsthaft erwogen werden³⁴. Strittig ist, ob auch schon die Aussage V. 26: „Denn alle seid ihr Söhne Gottes durch den Glauben in Christus“ aus der vorpaulinischen Tauftheologie stammt, wobei dann die Wendung „durch den Glauben“ „aus syntaktischen und inhaltlichen Gründen als paulinisches Interpretament zu gelten hat“³⁵. Die hohe Bezeichnung der Glaubenden als „Söhne Gottes“ kann für die paulinische Theologie gewiß nicht exklusiv mit der Taufe verbunden werden – dagegen sprechen Gal 4, 4–6; Röm 8, 15 –, so sehr Sohnschaft und Geistempfang auch vor und neben Paulus mit der Taufe in Zusammenhang gebracht wurden³⁶. Wahrscheinlich ist allerdings, daß Paulus seine gezielte Aussage

³³ Vgl. J. ECKERT, Gleichheit und Ungleichheit der Menschen nach dem Neuen Testament, in: Gleichheit als Problem. Öffentl. Ringvorlesung WS 1979/80, hrsg. von N. HINSKE/M.J. MÜLLER, Trierer Beiträge. Aus Forschung und Lehre an der Universität Trier, Sonderheft 5, 1982, 4–12.

³⁴ Vgl. insbesondere BETZ, Galaterbrief 320ff; U. SCHNELLE, Gerechtigkeit und Christusgegenwart. Vorpaulinische und paulinische Tauftheologie (GöThA 24), Göttingen 1986, 59–61.

³⁵ SCHNELLE, Gerechtigkeit 58; ähnlich Betz, Galaterbrief 320f.

³⁶ Vgl. auch die Erzählung über die Taufe Jesu (Mk 1, 9–11 parr.) in ihrer Transparenz auf die christliche Taufe.

den heidenchristlichen Galatern gegenüber, daß sie „Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus“ sind, durch die Erinnerung an die Taufe begründen will. Insofern läßt sich mit F. Mußner kommentieren: „Die Kühnheit der Formulierung, daß alle Glaubenden ‚Söhne Gottes‘ sind, ist nur möglich im Hinblick auf Christus, den Sohn Gottes schlechthin (vgl. 4, 4), zu dem die Glaubenden in der Taufe in eine seinshafte Beziehung getreten sind (3, 27). Daß die Sohnschaft der Gläubigen eine gnadenhafte Adoptivsohnschaft Gottes ist, wird erst in 4, 5 klargestellt“³⁷. Die bei Paulus so häufig anzutreffende Formel „in Christus“ bezeichnet jenen „Bereich“, in dem die Sohnschaft der Gläubigen sich realisiert“³⁸.

Der Rekurs auf die Taufe will die Christusbeziehung, die die Gläubigen zu Söhnen Gottes macht, verdeutlichen. Sie ist eine Taufe „auf Christus“ und bedeutet, daß die Glaubenden „Christus angezogen“ haben. Wenn die Taufe hier eigens genannt wird – es ist die einzige Stelle des Galaterbriefs –, dann wird sie als ein „Christus Anziehen“ verstanden sein, auch wenn dieser Bezug grammatikalisch nicht zwingend ist. Daß mit dem Bildwort vom Anziehen Christi mehr gemeint sein muß als nur ein ethisches Verhältnis zu Christus, ist evident. Zwar kann der Apostel den Korinthern schreiben: „Meine Nachahmer werdet, wie auch ich des Christus!“ (1 Kor 11, 1) und die sogenannten „Starken“ der römischen Gemeinde ermahnt er, „nicht sich selbst zu Gefallen zu leben“: „Denn auch Christus hat sich nicht selbst zu Gefallen gelebt“ (Röm 15, 1.3), aber seine ethischen Weisungen sind primär an einer heilsgeschichtlichen Gesamtschau und nicht an Einzelzügen des Lebens Jesu, wie es das Paulus wohl unbekannte Material der Evangelien bietet, orientiert, und es herrscht an unserer Stelle nicht der Imperativ, sondern der Indikativ vor³⁹.

Mit der indikativischen Aussage, daß die Glaubenden als die auf Christus Getauften Christus angezogen haben, beschreibt Paulus eine Wirklichkeit, die denjenigen, die „in Christus“ sind, eigen ist. An anderer Stelle kann der Apostel äußern: „Wenn jemand in Christus (ist), (ist er) eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe geworden ist Neues“ (2 Kor 5, 17). Von sich selbst bekennt er: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20a). Und in der Paränese des Galaterbriefs heißt es: „Die des Christus (sind) haben das Fleisch (= den alten Menschen) gekreuzigt samt den Leidenschaften und den Begierden. Wenn wir leben

³⁷ F. MUSSNER, Der Galaterbrief (HThK IX), Freiburg–Basel–Wien 1974, 261.

³⁸ MUSSNER, Galaterbrief 261.

³⁹ Vgl. J. ECKERT, Indikativ und Imperativ bei Paulus, in: Ethik im Neuen Testament (QD 102), hrsg. von K. KERTELGE, Freiburg–Basel–Wien 1984, 168–189.

im Geist, dem Geist laßt uns auch folgen“ (Gal 5, 24f). Die Beziehung der Gläubigen zu Christus ist nach Paulus keine äußerliche, sondern eine sie zutiefst bis in die Verwandlung der Herzen hinein prägende Wirklichkeit (vgl. 2 Kor 3f). Insofern ist es auch aus dieser Perspektive völlig unzureichend, die Metapher „Christus anziehen“ im Sinne einer rein ethischen Ausrichtung auf ihn zu verstehen. Jesus Christus, „eingesetzt zum Sohne Gottes voll Macht nach dem Geist der Heiligkeit kraft der Auferstehung von den Toten“ ist vielmehr „der Herr“ (Röm 1, 4; Phil 2, 9–11); er ist eine Lebensmacht.

Welchen Inhalt Paulus mit der Aussage, daß die auf Christus Getauften Christus angezogen haben, verbindet, ist relativ klar. Es muß sich hier um eine seinshafte Beziehung handeln. Ist jedoch mit dem Bildwort vom Anziehen Christi über das Moment der ausgesagten Christusbeziehung hinaus – der Begriff „Christus anziehen“ könnte ja sprachlich abgeschliffen sein – noch eine konkretere Vorstellung verknüpft? H. Schlier meint: Christus anziehen „setzt die Vorstellung von Christus als einem für alle bereiteten himmlischen Gewande voraus, dessen ‚Anziehen‘ das Eingehen in einen neuen ‚Äon‘ und das Umfaßtwerden von einem neuen ‚Äon‘ bedeutet“⁴⁰. Dafür daß die bildhafte Rede vom Anziehen Christi in Beziehung steht zu einer weiteren besonderen christologischen Vorstellung könnte sprechen, daß der Apostel im folgenden Vers erläutert, welche Welt das Anziehen Christi bzw. das In-Christus-Sein den Glaubenden eröffnet: „Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (V. 28).

Die diesem Vers verwandten Texte bei Paulus, in der paulinischen Tradition und darüber hinaus lassen eine ihm schon vorgegebene Tradition vermuten. Im Zusammenhang mit der Belehrung der Korinther, daß sie alle Glieder eines Leibes sind (1 Kor 12, 12–27), heißt es: „Denn durch einen Geist sind wir alle zu einem Leib getauft worden, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie, und alle mit einem Geist getränkt worden“ (V. 13). Der Bezug dieses Leibes auf Christus ist in der Einleitung angesprochen (V. 12), und die Schlußbemerkung lautet: „Ihr aber seid (der) Leib Christi und Glieder als Teil“ (V. 27). Kontrovers wird in der Exegese verhandelt, ob die hier gegebene Leib-Metaphorik (vgl. auch Röm 12, 4f), mit der die Einheit der Kirche in ihrer Vielheit skizziert wird, noch auf der Linie des für die Kennzeichnung des Staates bzw. der Gesellschaft verwendeten

⁴⁰ H. SCHLIER, Der Brief an die Galater (KEK), Göttingen ⁵1971, 173.

Organismusgedankens liegt⁴¹ oder ob schon wie später im Kolosser- und Epheserbrief die Kirche als der Leib Christi, dessen Haupt er selbst ist (vgl. Kol 2, 19; Eph 1, 23f; 2, 14–22; 4, 13–16)⁴², zumindest am Horizont des Blickfeldes erscheint. Gewiß wendet Paulus hier die Leib-Metapher konkret auf die christliche Ortsgemeinde an, und die Funktion des Bildes vom „Leib Christi“ ist deutlich: es geht darum, daß das Charisma eines jeden und damit er selbst in der Gemeinde Anerkennung findet. Auch wird Christus noch nicht als das Haupt des Leibes mit kosmischer Dimension gekennzeichnet, jedoch veranschaulicht der Apostel mit dem Leibgedanken nicht bloß das Mit- und Zueinander der Gläubigen, sondern auch ihre gemeinsame Verbindung mit Christus⁴³. Beide Aspekte sind auch nach Paulus für die rechte Herrenmahlfeier wesentlich (vgl. 1 Kor 11, 17–43; 10, 16f)⁴⁴.

Gal 3, 28 mit der pointierten Aussage: „Ihr alle seid einer in Christus“, wobei zudem genannt ist, daß „in Christus“ der Unterschied zwischen männlich und weiblich aufgehoben ist, wirft die Frage auf, „ob im Hintergrund der Gedanke an eine *androgyn*e Christusfigur steht“⁴⁵. H. D. Betz schließt nach der Erörterung des religionsgeschichtlichen Materials die Möglichkeit nicht aus, daß die vorpaulinische Formel Gal 3, 28 einen „Christus-Anthropos-Mythos“ widerspiegele. Daß in 1 Kor 12, 13 der geschlechtsbedingte Unterschied nicht mehr genannt werde, könne mit der Abwehr einer in Korinth proklamierten Emanzipation der Frau zusammenhängen (vgl. 1 Kor 11, 2–16)⁴⁶. H. Thyen verweist darauf: „Die endzeitliche Restitution der verlorenen und verwirkten Einheit des Anfangs, in der alle Gegensätze, Spannungen und Feindschaften aufgehoben sind, ist ein weit verbreitetes Ziel antiker Erlösersehnsucht. In ihren

⁴¹ Vgl. K. BERGER, Kirche II. Neues Testament, in: TRE XVIII (1988), 201–218, hier 204–207; C. WOLFF, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, 2. Teil: Auslegung der Kapitel 8–16 (ThHNT VII/2), Berlin 1982, 110–114.

⁴² Vgl. hierzu SCHLIER, Der Brief an die Epheser 89–96; GNILKA, Epheserbrief 99–111.

⁴³ Vgl. H. CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther (KEK), Göttingen 21981, 258: „Der Christusleib ist in Beziehung auf die ‚Glieder‘ präexistent. Die Eingliederung in ihn geschieht durch die Taufe. Diese bewirkt die eschatologische Aufhebung der menschlichen Unterschiede: In Christus sind sie nicht mehr vorhanden, also: in seinem Leibe, in der Kirche.“

⁴⁴ Vgl. auch Th. SÖDING, „Ihr aber seid der Leib Christi“ (1 Kor 12, 27). Exegetische Beobachtungen zu einem zentralen Motiv paulinischer Ekklesiologie, in: Cath (M) 45 (1991), 135–162; J. ERNST, Die Kirche als Leib und Fülle Christi, in: Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser (RNT), Regensburg 1974, 293–300.

⁴⁵ BETZ, Galaterbrief 347.

⁴⁶ BETZ, Ebd. 350f.

Zeugnissen spielt das Symbol des vollkommenen androgynen Menschen, in dem die sexuellen Leidenschaften ebenso wie Gefühl und Vernunft zur schönen Harmonie versöhnt sind, eine bedeutende Rolle⁴⁷. Die Metapher vom „Anziehen Christi“ und vom „Anlegen des neuen Menschen“ ist dann nach Thyen im Kontext der Taufe – möglicherweise auch im Zusammenhang mit dem „Anlegen eines für Männer und Frauen gleichartigen Taufgewandes“ – Ausdruck dieser erlangten Anteilhabe an der neuen Schöpfung in Christus⁴⁸.

Daß es im Kommunikationsprozeß der urchristlichen Theologie mit den religiösen und philosophischen Vorstellungen ihrer Zeit in Anknüpfung und Widerspruch zu vielfältigen Assoziationen kam, kann kaum geleugnet werden. Die Quellenlage erlaubt es jedoch auch bei der hier verhandelten Frage nicht, eindeutig die Genese des Gedankens von Gal 3, 27f nachzuzeichnen. Klar ist jedoch, daß nach Paulus für diejenigen, die mit und aufgrund ihrer Taufe Christus angezogen haben, gilt: „Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, da ist nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“. Dies bedeutet: Christus anziehen heißt, ihn als den Repräsentanten einer neuen Welt, in der die Gegensätze zwischen den Menschen aufgehoben sind, und in diesem Sinn auch die Kirche als den Leib Christi zu bejahen, wobei die unterschiedlichen Funktionen ihrer Glieder nicht den Gleichheitsgedanken prinzipiell aufheben. Diese Kirche baut sich nicht von unten auf, aber verwirklicht auch nicht unter krampfhaftem Festhalten an den Maßstäben der alten Welt ihr Wesen, sondern ist in dem Sinne eine himmlische Größe, daß sie von Christus, dem erhöhten Herrn, her existiert und die Gemeinde derer ist, die „in Christus“ und durch seinen Geist „eine neue Schöpfung“ (2 Kor 5, 17) sind. Dabei ist sich gerade Paulus bewußt, wie sehr die Glaubenden noch in der alten Welt leben und die Schöpfungswirklichkeit nicht gnostisch übersprungen werden kann. Doch ist die Ausrichtung auf den erhöhten Herrn und seine Welt für den christlichen Glauben fundamental, und es ist eben so viel wie möglich im Leben der Christen von den neuen Welt einzuholen. Wie sehr die eschatologische Ausrichtung

⁴⁷ THYEN, „... nicht mehr männlich und weiblich“ 139.

⁴⁸ THYEN, ebd. 144, der in diesem Zusammenhang auf weitere Texte hinweist, die die „mit dem Eintritt in die Gemeinde gemachte und durch die Taufe besiegelte Neuheitserfahrung“ widerspiegeln: „Wenn du sagst: ‚Ich bin Jude‘, so wird sich niemand bewegen. Wenn du sagst: ‚Ich bin Römer‘, so wird niemand in Verwirrung geraten. Wenn du sagst: ‚Ich bin Grieche‘ oder ‚Barbar‘ oder ‚Sklave‘ oder ‚Freier‘, so wird niemand unruhig werden. Sagst du aber: ‚Ich bin Christ‘, so werden alle erzittern! (Ev Phil 49, NHC II/3, 51ff.). Nicht weniger selbstbewußt klingt das Bekenntnis: ‚Alle, die mich sehen, erschrecken, denn ich bin anderen Geschlechts‘ (Od Sal 41, 8)“ (145).

zum unverzichtbaren Kennzeichen christlicher Existenz gehört, tritt zum Beispiel zutage, wenn der Apostel den Philippern schreibt: „Denn unser Gemeinwesen (πολίτευμα) ist in den Himmeln, von woher wir auch als Retter den Herrn Jesus Christus erwarten, der verwandeln wird unseren Leib der Niedrigkeit zu einem gleichförmigen seinem Leib der Herrlichkeit vermöge der Kraft, mit der er sich auch alles unterwerfen kann“ (Phil 3, 20f).

5. Das Anziehen des „neuen Menschen“ und die Erneuerung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in Christus

Die mit der Metapher „Christus anziehen“ bei Paulus verkündeten Elemente, wie sie in Gal 3, 26f. und Röm 13, 14 gegeben sind, werden im deuteropaulinischen Schrifttum vor allem in Kol 3, 8–11 und Eph 4, 20–24 erneut zur Sprache gebracht. Auch wenn hier nicht ausdrücklich das Bildwort vom Anziehen Christi angeführt wird, so kann an einer traditionsgeschichtlichen Verwandtschaft sowie der sachlichen Nähe der Texte kaum ein Zweifel bestehen. Ob man von einer Resonanzgeschichte oder einem Kommentar innerhalb der paulinischen Tradition sprechen darf, sei dahingestellt, zumal ja Paulus wahrscheinlich eine ihm vorgegebene Tauftradition verarbeitet hat.

Die Texte bestätigen, wie sehr mit der Vorstellung vom „Anziehen Christi“ und im Kontext ihrer Verkündigung der Gedanke an eine „sakramentale“ Prägung der Gläubigen durch Christus verbunden ist. Der Begriff „sakramental“ ist zwar nicht neutestamentlich, kennzeichnet aber treffend, daß die den Glaubenden zutiefst prägende Christusbeziehung bei aller enthusiastischen Artikulation einerseits kein Naturereignis ist, andererseits aber wesentlich mehr ist als eine ethische Beziehung. Es geht um ein Seinsverhältnis zu Christus, wobei dieses allerdings immer wieder neu zu realisieren ist.

Unter der Vorgabe: „Wenn ihr nun auferweckt worden seid mit Christus, sucht das, was droben (ist), wo Christus ist zur Rechten Gottes sitzend; nach dem, was droben (ist), trachtet, nicht nach dem auf der Erde! Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott“ (Kol 3, 1–3) und, die Kluft zur heidnischen Existenzweise aufreißend, heißt es Kol 3, 8–11: „Jetzt aber legt auch ihr das alles ab: Zorn, Grimm, Bosheit, Lästerung, unanständige Rede aus eurem Mund! Nicht belügt einander, nachdem ihr ausgezogen habt den alten Menschen mit seinen Taten und angezogen habt den neuen, der erneuert wird zur Erkenntnis nach (dem) Bild dessen, der ihn geschaffen hat, wo nicht ist

Griechen und Jude, Beschneidung und Unbeschnittenheit, Barbar, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allem Christus.“

Auch die Kol 3, 8–11 verwandte Paränese Eph 4, 17–24 stellt einerseits die Distanz zur Existenzweise der Heiden und andererseits das radikal neue Leben der Gläubigen heraus: „Ihr aber habt so nicht Christus kennengelernt, wenn ihr denn ihn gehört habt und in ihm unterrichtet worden seid, wie es Wahrheit ist in Jesus, daß ihr ablegt gegenüber dem früheren Wandel den alten Menschen, der zugrundegeht an den betrügerischen Begierden, daß ihr euch erneuert im Geist eures Denkens und anzieht den neuen Menschen, den nach Gott geschaffenen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit“ (V. 20–24).

Beide Texte verkünden, daß mit der Beziehung der Gläubigen zu Christus gleichsam eine Verwandlung ermöglicht ist: An die Stelle des alten ist der neue Mensch getreten. Auch Paulus konnte vom Sterben bzw. Gekreuzigtwerden des „alten Menschen“ aufgrund der Schicksals- und Lebensgemeinschaft mit Christus reden (Röm 6, 6). Selbst wenn der Apostel nicht ausdrücklich den Begriff „neuer Mensch“ verwendet, so ist er doch gerade in den hier erörterten Texten angelegt und in der Aussage: „Daher, wenn jemand in Christus (ist), (ist er) eine neue Schöpfung; das Alte ist vergangen, siehe, geworden ist Neues“ (2 Kor 5, 17), sachlich enthalten⁴⁹. Ein neuer Mensch⁵⁰ zu sein ist das Angebot, daß der Glaube an Christus vermittelt. Während Paulus die Neuwerdung des Menschen direkt mit der Metapher „Christus anziehen“ zum Ausdruck bringt, ist in diesen Texten der deuteropaulinischen Tradition weiter ausgeführt, wie der „neue Mensch“ beschaffen ist: er wird „erneuert zur Erkenntnis nach dem Bild dessen, der ihn geschaffen hat“ (Kol 3, 10) bzw. es handelt sich um den „nach Gott geschaffenen in Gerechtigkeit und Heiligkeit und Wahrheit“ (Eph 4, 24). Die biblische Schöpfungsgeschichte mit der hohen Aussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen, von Mann und Frau (Gen 1, 26f), wird insbesondere durch Kol 3, 10 aufgerufen. Doch muß zugleich die biblische und jüdische Tradition von der Beeinträchtigung, ja dem Verlust der Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde vorausgesetzt werden. Die Sehnsucht nach Erlösung zielt darauf, daß Gott in der Endzeit die Gottebenbildlichkeit des Menschen wiederherstellt. Die vorliegenden christlichen Texte sprechen nicht von einer Heilung des „alten Menschen“, sondern vom „neuen Menschen“.

⁴⁹ Vgl. H. STEGEMANN, Alt und Neu bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Kol – Eph), in: EvTh 37 (1977), 508–536.

⁵⁰ GNILKA, Kolosserbrief 187, macht auf den Unterschied in der Ausdrucksweise: νέος ἄνθρωπος (Kol 3, 10) und καινὸς ἄνθρωπος (Eph 4, 24) aufmerksam. Jedoch dürfte in der Grundaussage über den „neuen Menschen“ keine Differenz bestehen.

Paulus bringt allerdings die christologische Komponente bei der Erneuerung der Gottebenbildlichkeit des Menschen deutlicher als die Deuteropaulinen zur Sprache⁵¹. Dabei ist für ihn – und dies mag repräsentativ für die Theologiegeschichte des Urchristentums sein – zunächst einmal Christus „das Bild Gottes“ (2 Kor 4, 4). Die Erkenntnis, daß Jesus Christus „das Bild (εἰκὼν) Gottes“ ist und daß der Gekreuzigte „der Herr Herrlichkeit“ (1 Kor 2, 8) war, also in seiner Geschichte Gottes erlösende Macht erfahrbar wurde, ist alles andere als selbstverständlich und nur den Augen des Glaubens erkennbar. Der Apostel hat dies in seiner eigenen Lebensgeschichte selbst erfahren.

Wenn Paulus Christus „das Bild Gottes“ nennt, so ist hier gewiß – darauf weisen auch Kol 1, 15 (Christus als „Bild des unsichtbaren Gottes“) und Hebr 1, 3 (der Sohn Gottes als „Abglanz seiner Herrlichkeit“ und „Abdruck seines Wesens“) hin – die jüdische Weisheitstheologie inspirierend gewesen. Über die Weisheit heißt es: „Sie ist Hauch der Kraft Gottes und reiner Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers; deshalb kann keine Befleckung sie treffen. Sie ist Abglanz des ewigen Lichts, ungetrübter Spiegel des Wirkens Gottes und Abbild (εἰκὼν) seiner Güte“ (Weish 7, 25f). Für Paulus ist Christus „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1, 24), und „den Berufenen“, den Gläubigen in Korinth, kann er schreiben: „Von ihm her aber seid ihr in Christus Jesus, der geworden ist zur Weisheit für uns von Gott, und zur Gerechtigkeit und Heiligung und Erlösung“ (1 Kor 1, 30).

Welche prägende Kraft von der Begegnung der Glaubenden mit Christus ausgeht, ließ die Metapher „Christus anziehen“ zutage treten. Die Begegnung mit Christus führt aber nach Paulus auch zur Erneuerung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Im Kontext seiner Aussage über Christus als „das Bild Gottes“ führt er weiter aus: „Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis wird Licht leuchten, der ist aufgeleuchtet in unseren Herzen zum Lichtglanz der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi“ (2 Kor 4, 6). Die den Menschen im Innersten verwandelnde und gleichsam neu schaffende Erkenntnis, daß die Herrlichkeit Gottes in Christus erschienen ist, leitet den Prozess seiner Erneuerung ein, wie Paulus zum Schluß seiner Ausführung über die Herrlichkeit des Neuen Bundes zuerkennen gibt: „Wir alle aber, mit enthültem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel schauend⁵², werden in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie vom Herrn des

⁵¹ Vgl. meinen Anm. 16 genannten Aufsatz mit weiterer Literatur.

⁵² Möglich ist auch statt: „(wie in einem Spiegel) schauen“ die Übersetzung: „widerspiegeln“.

Geistes (es gegeben wird)“ (2 Kor 3, 18). Die Begegnung mit Christus, der zugleich Gottes lebendigmachender Geist ist (2 Kor 3, 17; 1 Kor 15, 45), wird hier als ein Schauen der Glaubenden bezeichnend, das eine sie verwandelnde Wirkung hat. Sie werden verwandelt in das Bild Christi, der selbst in unüberbietbarer Weise die Ikone Gottes ist. Diese Verwandlung ist in dieser Zeit nicht abgeschlossen, wie die Wendung „von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“ andeutet und der Apostel vor allem in Röm 8, 29f über Gottes Erwählungshandeln⁵³ verkündet: „Denn die er zuvor ausersehen hat, hat er auch zuvor bestimmt zu Gleichgestalteten dem Bild seines Sohnes, auf daß er (der) Erstgeborene unter vielen Brüdern sei; aber die er zuvor bestimmt hat, die hat er auch berufen; und die er berufen hat, die hat er auch gerechtesprochen; die er aber gerechtesprochen hat, die hat er auch verherrlicht.“ Paulus kann zwar auch auf der Linie von Gen 1, 26f die Gottebenbildlichkeit des Menschen bzw. des Mannes ansprechen (1 Kor 11, 7), aber diese Stelle bleibt weit hinter seiner spezifisch christlichen Sicht von der radikalen Erneuerung der Gottebenbildlichkeit des Menschen durch und in Christus zurück.

Die in der Rede vom Anziehen des neuen Menschen in Kol 3, 10 (vgl. Eph 4, 24) implizit gegebene Beziehung zu Christus bringt E. Schweizer wie folgt zum Ausdruck: „Vermutlich muß man also so verstehen, daß das Bild dessen, der den Menschen erschaffen hat (also Gottes), in Christus allein rein vorliegt; ihm wird der neue Mensch ständig angeglichen, von ihm her und auf ihn hin immer wieder erneuert. Es ist also nicht der alte Mensch, der erneuert wird; der stirbt! Im Glauben geht der Mensch in eine neue Welt ein, zieht er Christus, oder, auf das bezogen, was beim einzelnen geschieht, den neuen Menschen an. Dieser aber ist nicht einfach ein Fertigprodukt, nicht ‚Konfektion‘, sondern wird im Lebensvollzug immer neu angepaßt; besser: er ist nicht bloß Hülle, sondern lebendige Person, die ständig wächst. Von diesem ‚inneren Menschen‘ kann auch Paulus (2 Kor 4, 16) erklären, daß er ‚Tag um Tag‘ ... erneuert wird“⁵⁴.

So sehr Tod und Leiden bittere Realität sind und Paulus sich danach sehnt, mit Unsterblichkeit „bekleidet“ zu werden (vgl. 2 Kor 5, 2–5; 1 Kor 15, 53), so hoffnungsvoll ist es jedoch für ihn, daß im Tod die Beziehung der Glaubenden zu Christus nicht erlischt (vgl. 1 Thess 4, 13–18; 1 Kor 15, 12–58; 2 Kor 5, 1–10; Phil 2, 23).

⁵³ Vgl. J. ECKERT, Erwählung, III. Neues Testament, in: TRE X (1982), 192–197.

⁵⁴ E. SCHWEIZER, Der Brief an die Kolosser (EKK), Zürich u.a., Neukirchen-Vluyn 1975, 149.

Wenn die johanneische Passionsgeschichte mit ihrer Erzählung über das nahtlose Gewand des Gekreuzigten zum Ausdruck bringen will, wie sehr der Sohn Gottes selbst in tiefster Niedrigkeit von Gottes Vorsehung begleitet war, und wenn das nicht zerteilte Gewand Jesu als Bild für die von Christus her gegebene unzerstörbare Einheit der Kirche verstanden wird, dann gibt es hier bei allen Unterschieden zur paulinischen Metapher „Christus (als Gewand) anziehen“ eine tiefe sachliche Übereinstimmung im Verkündigungsanliegen. Nicht den Rückblick auf das Leben Jesu und etwaige Reliquien, sondern den Aufblick zu Christus, dem Sohn Gottes, der als der erhöhte Herr Leben schenkt und durch seinen Geist gegenwärtig ist, will das Evangelium bewirken⁵⁵. Nur an diesem unmittelbaren Verhältnis der Glaubenden zu ihm sind der Apostel Paulus und das vierte Evangelium letztlich interessiert.

Wie für die johanneische Theologie Jesus derjenige ist, der „Worte des ewigen Lebens“ hat (Joh 6, 68) und für die Glaubenden – mit johanneischen Christusaussagen gesprochen – „das Licht der Welt“ (8, 12), „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (14, 6), das Brot des Himmels (6, 35), der gute Hirt (10, 1–30) und „der wahre Weinstock“ (15, 1–8) ist, so ist auch für Paulus der erhöhte Herr derjenige, den es in Glaube und Taufe anzuziehen gilt und in dem Gottes Erlösung eine alles erfassende Wirklichkeit geworden ist (vgl. 1 Kor 8, 6; 15, 20–28. 45; Röm 8, 35–39). Nicht bloß die persönliche Existenz des Einzelnen wird durch die Begegnung mit Christus erneuert, so daß derjenige, der „in Christus“ ist, „eine neue Schöpfung“ (2 Kor 5, 17) und berufen ist, dem Bild des Bildes Gottes, das da Christus ist (2 Kor 4, 4), gleichgestaltet zu werden (Röm 8, 29, vgl. 2 Kor 3, 18, Kol 3, 10). Christus anziehen heißt auch, eingegliedert zu sein in seine Kirche, in der „in Christus“ die bisherigen heilsgeschichtlichen, sozialen und geschlechtlichen Unterschiede aufgehoben sind und für die ihre eschatologische Ausrichtung sowie Transparenz auf die neue Welt Gottes fundamental sind.

Die mit dem Bild „Christus (als Gewand) anziehen“ gegebene Christozenrik war sowohl für Paulus als auch für die johanneische Theologie der einzige Weg, um die Einheit der Kirche, die letztlich keinen anderen Grund als Christus selbst hat (1 Kor 3, 11), zu wahren und inmitten aller Gefährungen und Entzweigungen neu zu gewinnen.

⁵⁵ Vgl. auch die Mediationen von L. SCHWARZ, Christus anziehen. Bilder und Gedanken aus der Bibel, Trier 1995.

Ermutigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit

Zum Zweck der Johannesoffenbarung*

Lange Zeit stand für die Exegese fest, welchen Zweck der Verfasser der Offb mit seiner Schrift verfolgt. Sie gilt als ein Angriff auf die römische Staatsmacht¹ und soll die Christen in ihrer Bedrängnis trösten². Allenfalls als zweiten Zweck der Offb wird der Kampf gegen sittliche Lauheit in den Gemeinden und gegen Irrlehrer angenommen. Als historischer Hintergrund gilt dann allgemein eine Verfolgung in den letzten Jahren des römischen Kaisers Domitian (81–96)³. Die historische Forschung der letzten Jahre hat jedoch ein neues Domitianbild entstehen lassen, das auch die Frage nach dem Zweck der Offb neu stellen läßt. Im folgenden ist deshalb zunächst kurz auf die historische Situation einzugehen, auf deren Hintergrund Johannes seine Offb niedergeschrieben hat (1.), um dann danach zu fragen, was er mit seiner Schrift bei seinen Hörern bewirken will (2.). Abschließend sollen die Ergebnisse unserer Untersuchung dargestellt und Hinweise auf deren Bedeutung für das Verständnis des letzten Buchs der Bibel gegeben werden (3.).

1. Zum historischen Hintergrund der Johannesoffenbarung

Der Seher Johannes richtet sein Werk an sieben kleinasiatische Gemeinden am Ende der Regierungszeit Domitians (81–96 n. Chr.).

* Der Aufsatz ist eine leicht überarbeitete Fassung eines Referats während des „International and Interdisciplinary Symposium on the 1900th Anniversary of the Book of St. John's Revelation“ vom 17.–26. September 1995 in Athen und Patmos, zu dem der ökumenische Patriarch Bartholomäus I. in Kooperation mit der Universität Athen Fachexegeten aus aller Welt eingeladen hatte. Der ursprüngliche Titel lautet: „Das Buch mit den sieben Siegeln“ – Heil für Außenseiter. Zum Zweck der Johannesoffenbarung.

¹ Vgl. vor allem E. STAUFFER, Christus und die Cäsaren. Historische Skizzen, Hamburg 1964, 160–209. R.M. GRANT, The Sword and the Cross, New York 1955, 56–60 sieht in der Offb eine Schrift, die sich voller Haß gegen das Römische Reich wendet.

² So z.B. W. BOUSSET, Die Offenbarung Johannis (KEK 16), Göttingen 61906 (Nachdruck 1966), 137f.; G. KRETSCHMAR, Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im 1. Jahrtausend (CThM B/9), Stuttgart 1985, 26–28.

³ Vgl. vor allem R. SCHÜTZ, Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian (FRLANT 50), Göttingen 1933.

Die Quellen über Domitian, unter dem die römischen Provinzen in Blüte stehen⁴, sind parteiisch. Das liegt daran, daß der Senat nach seiner Ermordung die *damnatio memoriae* über ihn verhängt hat. Alles, was an ihn erinnert – wie Denkmale und Inschriften –, soll nach Möglichkeit ausgelöscht werden⁵. Eine Folge daraus ist, daß die Schriften nach seinem Tod über ihn und seine Regierungszeit weitgehend negativ berichten⁶. Die Domitian-Biographie Suetons darf zwar als die beste Quelle unter ihnen gelten. Sie zeichnet sich jedoch nur durch ihren gemäßigten Ton aus⁷. Die Forschung schließt sich weitgehend kritisch dem negativen Urteil dieser Autoren an und steht damit zugleich in der Tradition des ersten Kirchenhistorikers Eusebius, dem zufolge Domitian nach Nero *der* große Christenverfolger ist⁸. Eusebius beruft sich für seine Beurteilung Domitians ausdrücklich auch auf nichtchristliche Schriftsteller⁹. Aber nicht alle christlichen Schriftsteller vor Eusebius urteilen so negativ wie Eusebius¹⁰.

Will man Domitian gerecht werden, müssen neben Schriftstellern, die nach seinem Tod geschrieben haben, auch die Hofschreiber Domitians, vor allem Statius und Martialis, ebenso kritisch berücksichtigt werden wie Inschriften, Münzen und Prosopographien aus der Zeit Domitians¹¹. Aus dieser Quellenlage ergibt sich folgendes Bild: Domitian sucht wie schon Augustus den Staatskult aufrechtzuerhalten und zu stützen¹². Von Anfang

⁴ So zuletzt L.L. THOMPSON, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York-Oxford 1990, 164–167; H. GIESEN, *Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse*, I.3: ANRW II, 26,3 (erscheint 1996).

⁵ Vgl. zuletzt S.F. FRIESEN, *Twice Neokoros, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family (Religions in the Graeco-Roman World 116)*, Leiden 1993, 36f.

⁶ So TACITUS, *Agricola* (um 98 n. Chr.); DERS., *Germania* (um 98–99 n. Chr.); DERS., *Historiae* (100–110 n. Chr.); PLINIUS, *Panegyricus*, *Briefe* (105–109); DIO CASSIUS, *Römische Geschichte* (um 215 n. Chr.).

⁷ So mit L.L. THOMPSON, *Book 97. Zur Charakterisierung Domitians in seinen Quellen* vgl. ebd. 97–101.

⁸ EUSEBIUS, h.e. 3. 17–20. Vgl. B.W. JONES, *The Emperor Domitian*, London–New York 1992, 115f.

⁹ EUSEBIUS, h.e. 3, 18, 4.

¹⁰ So z.B. IRENÄUS, *Haer.* 5. 30, der im Zusammenhang mit der Offb keine Verfolgungen erwähnt.

¹¹ L.L. THOMPSON, *Book 171*; H. RÄISÄNEN, *Clash between Christian Styles of Life in the Book of Revelation*, in: D. HELLMÖLM u.a. (Hg.), *Mighty Minorities?* (FS J. Jervell), Oslo u.a. 1995, 151–166, hier 162.

¹² Vgl. K. SCOTT, *The Imperial Cult under the Flavians*, Stuttgart–Berlin 1936, 90–96; M.P. CHARLESWORTH, *Einige Beobachtungen zum Herrscherkult, besonders in Rom*, in: A. WLOSOK (Hg.), *Römischer Kaiserkult* (WdF 372), Darmstadt 1978, 163–200, hier 187; M. GIELEN, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelthik. Ein Beitrag zur Frage einer christlichen Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Normen* (BBB 75), Frankfurt 1990, 424.

an ist er darum bemüht, seine Stellung als absoluter Herrscher mehr und mehr zu festigen und auszubauen¹³. Das zeigt sich nach den Schriftstellern, die nach seiner Ermordung geschrieben haben, vor allem auch darin, daß er anders als seine Vorgänger vielleicht schon 85/86 n. Chr. verlangt, daß man ihn „dominus et deus noster“ nennt¹⁴. Domitian habe mit diesem Anspruch, als Gott verehrt zu werden, im Osten des Reiches keine Schwierigkeit, da dort die Herrscher schon seit der hellenistischen Zeit göttliche Verehrung verlangen¹⁵. In Rom und im Westen müsse er sich dagegen damit zurückhalten, zumal der Senat darauf bedacht ist, daß der Kaiser keine monarchischen Ansprüche stellt¹⁶. Eine sorgfältige Auswertung der Quellen läßt jedoch erkennen, daß der Kaiser keineswegs von sich aus diesen Titel einfordert. Allerdings werden breite Bevölkerungskreise den Kaiser in schmeichelhafter Weise als Herrn und Gott verehren.

Auch wenn Domitian das nicht ausdrücklich fordert, ist der Titel „Herr und Gott“ somit durchaus in Gebrauch. Der Umstand, daß Statius und Quintilian ihn in ihren Werken nicht benutzen, obwohl sie in kaiserlichem Dienst stehen, spricht nicht dagegen¹⁷. Denn sie vermeiden den Titel wohl deshalb, um zu verhindern, daß die Römer sich gegen den Kaiser auflehnen. Martialis nennt Domitian jedenfalls um 89 n. Chr. „Herr“ und

¹³ Vgl. M.P. CHARLESWORTH, Einige Beobachtungen zum Herrscherkult, besonders in Rom, in: A. WLOSOK (Hg.), Römischer Kaiserkult (WdF 372), Darmstadt 1978, 163–200, hier 188; E. KORNEIMANN, Römische Geschichte. Bd. II: Die Kaiserzeit. Bearbeitet von H. BENGTSON, Stuttgart 1977, 229; A. LÄPPLE, Das Geheimnis des Lammes. Das Christusbild der Offenbarung des Johannes: BiKi 39 (1984) 53–58, hier 55.

¹⁴ SUETON, Domitianus 13, 2; DIO CASSIUS 67, 4. 7; 67, 13. 4. Vgl. J. WEISS, Das Urchristentum. Nach dem Tode des Verfassers hg. und am Schlusse ergänzt von R. KNOPE, Göttingen 1917, 626f.; M.P. CHARLESWORTH, Beobachtungen 188; L. BRUN, Die römischen Kaiser in der Apokalypse: ZNW 26 (1927) 128–151, hier 141; K. SCOTT, Cult 104 109; K. GROSS, Domitianus: RAC IV (1959) 91–109, hier 95f.; H. BENGTSON, Die Flavii. Vespasian – Titus – Domitian. Geschichte eines römischen Kaiserhauses, München 1978, 219f.; S. LAWS, In the Light of the Lamb. Imagery, Parody, and Theology in the Apocalypse of John (GNS 31), Wilmington 1988, 21f. 42. M. E. BORING, The Theology of Revelation. „The Lord Our God the Almighty Reigns“: Interpr 40 (1986) 257–269, hier 257f. Außer von Domitian sei nur noch von Caligula bekannt, daß er sich Gott nennen ließ. Vgl. D.E. AUNE, The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John: BR 28 (1983) 5–26, hier 21.

¹⁵ Vgl. K. SCOTT, Cult 96.

¹⁶ Vgl. H. GIESEN, Reich I.2.

¹⁷ Gegen L.L. THOMPSON, Book 105: „If Domitian demanded that he be called ‘Our Lord and God, as Suetonius and others say, these works should reflect that requirement.“

„Gott“¹⁸. Wenn er das unter Trajan widerruft¹⁹, dann kann sich darin zwar seine wahre Überzeugung widerspiegeln²⁰. Der Hauptgrund seines Sinneswandels aber dürfte darin liegen, daß er – wie zuvor bei Domitian – nun durch Schmeicheleien bei Trajan Vorteile zu erreichen hofft²¹. Martialias berichtet auch, daß die Menge Domitian „dominus deusque“ nennt²², um so den Kaiser für sich zu gewinnen und daraus persönlich zu profitieren²³. Domitian gestattet also, ihn „Herr und Gott“ zu nennen, ohne von sich aus Druck auszuüben²⁴.

Auch im privaten Bereich verehrt man Domitian nicht als Gott, weil er das ausdrücklich fordert²⁵, sondern infolge einer dem Kaiser günstigen Stimmung. Man belebt die von Caligula eingeführte Proskynese, worauf wohl Aussagen in der Offb anspielen²⁶. Man schwört beim Genius Domitians²⁷ und verehrt ihn offiziell als Gott. Zu seinen Ehren baut man auf dem Kapitol in Rom²⁸, aber auch im kleinasiatischen Ephesus (89/90 n. Chr.)²⁹ einen Tempel. Offenbar aus Dankbarkeit dafür, daß die Asia unter den Flaviern und Ephesus besonders unter Domitian in wirtschaftlicher Blüte stehen, stellt man in vielen Städten der Provinz Asia im Tempelbezirk Domitianstatuen auf und errichtet ihm zu Ehren Altäre³¹.

Bis heute wird in der Forschung weithin vertreten, Domitian verbinde die traditionelle Bedeutung der *religio* für das Wohl des Staates mit seinem

¹⁸ Epigr. 5, 5. 8; 7, 2. 5. 34; 8, 2. 82; 9, 2. 66. Vgl. dazu K. SCOTT, Cult 107. 109; L.L. THOMPSON, Book 106.

¹⁹ Epigr. 10. 72.

²⁰ So K. SCOTT, Cult 110.

²¹ Mit K. HOPKINS, Conquerors and Slaves. Sociological studies in Roman History. 1., New York 1978, 198; L.L. THOMPSON, Book 106.

²² Epigr. 7. 34.

²³ Mit L.L. THOMPSON, Book 106.

²⁴ So zuletzt auch D. WARDEN, Imperial Persecution and the Dating of 1 Peter and Revelation: JETS 34 (1991) 203–212, hier 210f.; B.W. JONES, Emperor 108f.; J.CH. WILSON, The Problem of the Domitianic Date of Revelation: NTS 39 (1993) 587–605, hier 596; L.L. THOMPSON, Book 104–107; RÄISÄNEN, Clash 163.

²⁵ Gegen K. SCOTT, Cult 98; M. GIELEN, Tradition 425.

²⁶ Offb 13, 4. 8. 12; 14, 9. 11; 20, 4. Vgl. A.Y. COLLINS, Dating the Apocalypse of John: BR 26 (1981) 33–45, hier 40.

²⁷ Vgl. A.Y. COLLINS, Dating 40.

²⁸ Vgl. K. SCOTT, Cult 98.

²⁹ S.F. FRIESEN, Neokoros 49.

³⁰ Vgl. K. SCOTT, Cult 96f.; A.Y. COLLINS, Dating 41; S.F. FRIESEN, Neokoros 41–44.

³¹ Vgl. D. KNIBBE-W. ALZINGER, Ephesus vom Beginn der römischen Herrschaft bis zum Ende der Prinzipatszeit: ANRW II, 7, 2, 748–830, hier 815–821; auch P.J.J. BOTHA, God, emperor worship and society: Contemporary experiences and the Book of Revelation: Neotest. 22 (1988) 87–102, hier 94.

Selbstverständnis als Gott. Das verschlechtere etwa ab 93 n. Chr.³² die Situation derer, die den Kaiserkult verweigern. Domitian entwickle sich zu einem Tyrannen, der selbst seinen nächsten Verwandten mißtraue³³. Da man von nun in jeder Äußerung gegen den Kaiser eine persönliche Beleidigung Domitians und zugleich eine Gefährdung des Staates sieht³⁴, steige die Zahl der Verurteilungen derer, die ihm göttliche Verehrung verweigern, erheblich³⁵, auch wenn eine systematische Christenverfolgung nicht eindeutig nachweisbar sei. Doch für eine solche Verhaltensänderung Domitians kann man sich nicht einmal auf Plinius³⁶ und Tacitus³⁷ berufen, deren Zeugnis zufolge Domitian nicht erst am Ende seiner Regierungszeit, sondern von Anfang an gewalttätig ist.

Der Umstand, daß Domitian wahrscheinlich 93 n. Chr. Mitglieder der Clique der Helvedianer hinrichten läßt und Philosophen aus Rom vertreibt, ist nicht als Beginn einer Verfolgungsphase zu deuten³⁸. Selbst die Hinrichtung von Apaphroditus, T. Flavius Clemens³⁹, eines Vetters Domitians, und des Acilius Glabrio sowie die Verbannung Domitillas, der Frau des Clemens und Enkelin Vespasians, wegen Gottlosigkeit und Zuwendung zur jüdischen Lebensweise auf die Insel Pandateria⁴⁰ sind nicht Folge seiner wachsenden Grausamkeit. Er schaltet sie vielmehr aus, weil er sie für politische Gegner hält. Auch die Tatsache, daß Domitian die nach der Tempelzerstörung (70 n. Chr.) eingeführte Judensteuer (*fiscus Iudaicus*), die er auf jüdische Apostaten und damit auch auf Judenchristen ausdehnt, nachdrücklicher einfordert als seine Vorgänger⁴¹, ist nicht seiner persönlichen Geldgier, sondern seiner Finanzpolitik zuzuschreiben⁴². Er ist keinesfalls der grausame Tyrann, der seinen nächsten Mitarbeitern mißtraut und sich weigert, Macht zu teilen⁴³.

Es gibt also keinerlei Anhalt für die These, zur Zeit des Domitian gebe es im Römischen Reich eine systematische Christenverfolgung. Das

³² Vgl. M.P. CHARLESWORTH, Herrscherkult 188.

³³ Vgl. K. GROSS, Domitianus 94.

³⁴ SUETON, Domitianus 12.1; PLINIUS, Panegyricus 33. 3–4.

³⁵ Vgl. K. SCOTT, Cult 129; S. LAWS, Light 21.

³⁶ Panegyricus 52. 7.

³⁷ Agricola 3.

³⁸ Gegen M.P. CHARLESWORTH, Herrscherkult 188. Mit L.L. THOMPSON, Book 109.

³⁹ SUETON, Domitianus 15, 1: „Flavium Clementem patrualem suum contemptissime inertiae ... repente ex tenuissima suspicione tantum non in ipso eius consulato interemit.“

⁴⁰ DIO CASSIUS 67, 14. 2.

⁴¹ Vgl. SUETON, Domitianus 12, 2.

⁴² Vgl. E.M. SMALLWOOD, The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian (SJLA 20), Leiden 1976, 376f.; L.L. THOMPSON, Book 134.

⁴³ Mit L.L. THOMPSON, Book 109; H. GIESEN, Reich I.4.

bedeutet für die Christen in Kleinasien jedoch noch nicht, daß sie keine Nachteile in Kauf nehmen müßten. Denn dort tritt vor allem der kleinasiatische Landtag im Zusammenhang mit dem Götterkult auch für den Kaiserkult ein⁴⁴.

So ist es nicht von ungefähr, daß der Kaiserkult zusammen mit anderen heidnischen Kulturen in Kleinasien weit verbreitet ist. Man betet jedoch meist nicht zum Kaiser, sondern zu den Göttern zugunsten des Kaisers⁴⁵. Die Christen können aber auch zugunsten des Kaisers zu keinem der Götter beten. Das bringt sie in Kollisionskurs mit der lokalen religiösen Aktivität⁴⁶. Da man damals nicht zwischen Religion und Gesellschaft unterscheidet, befinden sich die Christen in einer schwierigen Situation. Alle öffentlichen Feiern sind religiös geprägt und mit Opferkulturen verbunden. Auch Feste, die von gesellschaftlichen Gruppen (z. B. von Handwerksgilden) gefeiert werden, kommen ohne religiöse Zeremonien nicht aus. Für die meisten Menschen ist das völlig problemlos. Christen (und Juden) können da jedoch nicht mitmachen. Sie müssen sich von den Feiern in der Gesellschaft ausschließen. Dadurch kapseln sie sich auch von eigenen Verwandten und früheren Freunden ab. Sie geraten notwendig in die gesellschaftliche Isolierung. Kurz: sie werden zu gesellschaftlichen Außenseitern.

Der römische Staat und seine Behörden werden jedoch nicht von sich aus gegen die Christen tätig. Zu einer Verurteilung von Christen kommt es vielmehr nur nach einer Denunziation. Ihre eigentliche Schuld wird dann in ihrem Christsein begründet, „d. h. in ihrer Loslösung aus der Lebensgemeinschaft ihrer Umwelt, in ihrer Weigerung, die staatlichen Gottheiten und auch Kaiserbilder kultisch zu verehren, ihrem Fernbleiben von öffentlichen Festen (bis hin zu einfachen Straßenfeiern), von ‚Schauspielen‘ (Theater, Zirkus, Amphitheater) und in ihrer Nichtbeteiligung an Opfer- oder anderen gemeinsamen Mahlzeiten“⁴⁷. Aus der Korrespondenz zwischen Plinius und Trajan (112 n. Chr.) ist zu schließen, daß es ein Verbot gegeben haben muß, Christ zu sein, das nach Chr. Habicht unzweifelhaft bis auf Nero zurückgeht⁴⁸. Man wirft den Christen Gottlosigkeit vor, weil

⁴⁴ H. GIESEN, *Reich* I.2.

⁴⁵ L.L. THOMPSON, *Book* 164.

⁴⁶ L.L. THOMPSON, *Book* 130f.; H. RÄISÄNEN, *Clash* 163.

⁴⁷ F. VITTINGHOFF, „Christianus sum“ – Das „Verbrechen“ von Außenseitern der römischen Gesellschaft, in: *Hist.* 33 (1984) 331–357, hier 341; vgl. auch H.-J. REICHEL, *Der römische Staat und die Christen im 1. und 2. Jahrhundert*, (ungedruckte Diss.), Hamburg 1962, 62; J. MOLTHAGEN, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert* (Hyp. 28), Göttingen 1975, 20f.

⁴⁸ Vgl. dessen Diskussionsbeitrag zu M. BEAUJEU, *Les apologetes et le culte du souverain*, in: W. DE BOER (Hg.), *Le culte des Souverains dans l'Empire Romain* (EnAC 19), Genf 1973, 101–142, hier 142. Dem stimmt BEAUJEU, ebd. zu. Ebenso J. MOLTHAGEN, *Staat* 21f. 24f. Auch der Bericht des Tacitus führt zu dem Schluß, daß

sie die römische Religion ablehnen⁴⁹. In dieser Kompromißlosigkeit unterscheidet sich der christliche „Aberglaube“ (*superstitio*) in den Augen der Römer von allen anderen *superstitiones*, so daß man nicht behaupten kann, die römischen Behörden behandelten das Christentum genauso wie diese. Es ist deshalb nicht zufällig, daß deren Anhänger niemals verfolgt werden⁵⁰.

Dennoch bleibt wahr, daß die Christen in den meisten Regionen des Römischen Reiches friedlich mit ihren Nachbarn zusammenleben⁵¹, wofür auch der erste Petrusbrief ein klares Zeugnis ist: „Führt unter den Heiden ein rechtschaffenes Leben, damit sie, die euch jetzt als Übeltäter verleumden, durch eure guten Taten zur Einsicht kommen und Gott preisen am Tag der Heimsuchung“ (1 Petr 2, 12)⁵². Nur wenn Nachbarn Christen denunzieren, werden sie vor Gericht gestellt. Mehr als eine mögliche Denunziation ist in den Augen des Sehers jedoch die Anziehungskraft, die auch für Christen vom Götter- und Kaiserkult mit seinen Festen und Feiern ausging, eine Gefahr für den christlichen Glauben.

Als Fazit ist also festzuhalten, daß es zur Zeit Domitians keine Verfolgung von Christen gibt, die von staatlichen Stellen systematisch betrieben wird⁵³. Nur wenn sie denunziert werden, werden Christen vor lokale Gerichte gestellt. In diesem Fall werden sie, wenn sie sich nicht von Christus lossagen, zum Tod verurteilt. Solche Prozesse sind allerdings zur Zeit des Domitian äußerst selten. Johannes schreibt sein Buch zu einer Zeit, als die Christen im Römischen Reich weithin in Frieden leben⁵⁴.

Nero im Jahre 64 durch eine kaiserliche Verfügung bestimmt haben muß, daß jeder, der sich als Christ bekannte, hinzurichten sei, und das heißt, daß die Zugehörigkeit zu den Christiani als ein todeswürdiges Verbrechen behandelt werden sollte. Diese Bestimmungen sind „in hohem Grad wahrscheinlich“ bei den von Plinius geschilderten Verfahren in Geltung (24f.). Vgl. schon H.-J. REICHEL, Staat 68f. Daß die von Plinius geschilderten Verfahren schon länger in Übung sind, betont auch H.-J. KLAUCK, Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung: Bib 73 (1992) 153–182, hier 162.

⁴⁹ Vgl. G.E.M. STE. CROIX, Why were the Early Christians Persecuted? – A Rejoinder: PaP 27 (1964) 28–33, hier 31f.

⁵⁰ Mit CROIX, Why were 32f.; vgl. H. GIESEN, Reich I.4. Gegen A.N. SHERWIN-WHITE, Why Were Early Christians Persecuted? An Amendment: PaP 27 (1964) 23–27, hier 24.

⁵¹ Vgl. R.L. WILKEN, The Christians as the Romans Saw Them, New Haven 1984, 16; L.L. THOMPSON, Book 172.

⁵² Vgl. L.L. THOMPSON, Book 131.

⁵³ Vgl. noch R.B. MOBERLY, When Was Revelation Conceived?: Bib 73 (1992) 376–393, hier 377.

⁵⁴ J.P.M. SWEET, Revelation (TPI New Testament Commentaries), London–Philadelphia 1990, 27; H. RÄISÄNEN, Clash 162f.

2. Die Attraktivität des Götter- und Kaiserkults als Gefährdung für den christlichen Glauben

Wie der historische Überblick gezeigt hat, kann der Zweck der Offb nicht darin bestehen, die Christen angesichts einer drängenden Verfolgung zu trösten. Anlaß und Ziel seiner Schrift muß also anderswo liegen. Im folgenden soll die These begründet werden, daß dem Seher die Anziehungskraft des heidnischen Kults in Verein mit dem Kaiserkult Sorge bereitet. Das gilt sowohl für die Sendschreiben als auch für das eigentliche apokalyptische Corpus. In den Sendschreiben wird das vor allem deutlich in der Kritik an den Nikolaïten (2.1). Aber auch im Corpus der Offb wird hinlänglich deutlich, daß es ein Hauptanliegen des Verfassers ist, die Christen von den heidnischen Festen mit ihren kultischen Begehungen fernzuhalten (2.2).

2.1 Die Lebensweise der Nikolaïten als abschreckendes Beispiel

Nicht alle Christen reagieren auf den religiösen Anspruch Roms, der sich im Götter- und Kaiserkult niederschlägt, in der Weise, wie es Johannes fordert. Neben denen, die ohne Abstriche zu Gott und seinem Christus stehen, gibt es solche, die sich mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten arrangieren: die Nikolaïten. Von ihnen ist in den Sendschreiben an die Gemeinden in Ephesus (2, 1–7), Pergamon (2, 12–17) und Thyatira (2, 18–29) die Rede.

Die Nikolaïten sind eine innerchristliche Gruppe⁵⁵, die nach einem Weg sucht, das Christsein mit dem römischen Götter- und Kaiserkult zu vereinbaren. Dafür, daß ihre Lehre gnostisch gefärbt sei, gibt es in der Offb keinen Anhalt⁵⁶. Von einigen Kirchenvätern, die die Nikolaïten offenbar

⁵⁵ M. GOGUEL, *Les Nicolaites*: RHR 115 (1937) 5–36, hier 16; M. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief*. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986, 197; K.M. WOSCHITZ, *Erneuerung aus dem Ewigen. Denkweisen – Glaubensweisen in Antike und Christentum nach Offb 1–3*, Wien u.a. 1987, 176; T. HOLTZ, *Die „Werke“ in der Johannesapokalypse*, in: DERS., *Geschichte und Theologie des Urchristentums* (WUNT 57), Tübingen 1991, 347–361, hier 352f.; H. GIESEN, *Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse*: ANRW 26, 3, II.1.C. Anm. 257; gegen H. ZIMMERMANN, *Christus und die Kirche in den Sendschreiben der Apokalypse*, in: O. SCHILLING-H. ZIMMERMANN (Hg.), *Unio Christianorum* (FS Lorenz Jäger), Paderborn 1962, 176–197, hier 189, der die Falschapostel für jüdische Gnostiker hält.

⁵⁶ A.Y. COLLINS, *Vilification and Self-Definition in the Book of Revelation*, in: G.W.E. NICKELSBURG-G.W. MACRAE (Hg.), *Christians Among Jews and Gentiles* (FS K. Stendahl), Philadelphia 1986, 308–320, hier 318; T. HOLTZ, *Werke* 352 Anm. 38; K. WENGST, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986, 245 Anm. 29; U.B. MÜLLER, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19-GTB 510), Gütersloh-

nur aus der Offb kennen⁵⁷, werden sie allerdings als gnostische Sekte charakterisiert⁵⁸. Die Nikolaïten senden Boten nach Ephesus (2, 2), um die dortigen Christen für ihre Lehre zu gewinnen⁵⁹. Der Seher lobt die Epheser nicht so sehr, weil sie ihnen gegenüber standhaft sind⁶⁰, sondern vor allem deshalb, weil sie sich durch diese nicht zum römischen Götter- und Kaiserkult verführen lassen⁶¹, auch wenn beide Aspekte nicht gegeneinander ausgespielt werden können. Die Nikolaïten sind Christen, die die Teilnahme an heidnischen Kulte offenbar für möglich halten, weil die römische Religion nicht die Aufgabe der eigenen Glaubensüberzeugung fordert. Es genügt vielmehr die Teilnahme an kultischen Begehungen und Zeremonien⁶².

Wahrscheinlich vertreten sie ähnlich den Starken in Korinth (1 Kor 8, 10; vgl. Röm 14, 13–23) die Auffassung, Christen könnten an heidnischen Festlichkeiten teilnehmen⁶³, weil die von diesen verehrten Götter gar nicht existieren. Dabei übersehen sie, daß heidnische Götter, auch wenn sie nicht existieren, reale Macht haben⁶⁴. Das kann der Christ täglich von seiten der machtvollen Institutionen des Römischen Reiches erfahren⁶⁵. Paulus erlaubt zudem nur den Genuß von Götzenopferfleisch, das auf dem Markt erworben wird (1 Kor 10, 25), wenn es nicht zur Gewissensbelastung für Mitchristen wird (10, 27–11, 1), aber er verbietet ausdrücklich die Teil-

Würzburg 1984, 96–99; H. GIESEN, *Johannes-Apokalypse* (SKK.NT 18), Stuttgart 1992, 41; DERS., *Reich II.1.C. M. RISSI, Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes* (BWNT 136), Stuttgart 1995, 53; gegen H. ZIMMERMANN, *Christus 192f.*; A. SATAKE, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse* (WMANT 21), Neukirchen 1966, 66; G.R. BEASLEY-MURRAY, *The Book of Revelation* (NCB), London 1978, 74; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and in Paul*, in: DIES., *The Book of Revelation. Justice and Judgement*, Philadelphia 1985, 114–132, hier 116f.; A. VÖGTLE, *Das Buch mit den sieben Siegeln. Die Offenbarung des Johannes in Auswahl gedeutet*, Freiburg 1985, 42; J. ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK 18), Zürich 1984, 57; E. LOHSE, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11), Göttingen 1988, 26. 31; K.M. WOSCHITZ, *Erneuerung 180f.* 201; R. HEILIGENTHAL, *Wer waren die „Nikolaïten“? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums*: ZNW 82 (1991) 133–137, hier 136f.

⁵⁷ H. RÄISÄNEN, *Clash* 159.

⁵⁸ Vgl. R. HEILIGENTHAL, *Nikolaïten* 134; N. BROX, *Nikolaos und die Nikolaïten*: VigChr 19 (1965) 23–30.

⁵⁹ Vgl. H. GIESEN, *Reich II.1.B.*

⁶⁰ J. ROLOFF, *Offb* 49.

⁶¹ M. KARRER, *aaO.* 196.

⁶² Vgl. H. GIESEN, *Reich II.1.A.*; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Apocalyptic* 117.

⁶³ L.L. THOMPSON, *Book* 123; R. HEILIGENTHAL, *Nikolaïten* 137.

⁶⁴ G.R. CAIRD, *The Revelation of St. John the Divine* (BNTC), London 1971 (= 1966), 40f.

⁶⁵ H. GIESEN, *Reich, Einleitung.*

nahme am heidnischen Kult (1 Kor 10, 14–22). Darauf, daß Johannes wahrscheinlich an die Teilnahme an heidnischen Kultmahlzeiten denkt, weist der Umstand hin, daß er neben dem Genuß von Götzenopferfleisch das Treiben von Unzucht nennt und darin einen Abfall von Gott sieht. Das erklärt, daß der Seher der Lehre der Nikolaïten entschieden entgegnetreten muß⁶⁶.

Der Inhalt der Lehre der Nikolaïten läßt sich noch genauer bestimmen⁶⁷: Im Sendschreiben an die Gemeinde zu Pergamon (2, 12–17) spricht der Seher von der „Lehre Bileams“ (V. 14b), die er mit der der Nikolaïten identifiziert (V. 15a)⁶⁸. Die „Lehre Bileams“ erinnert an den heidnischen Wahrsager Bileam, der den Israeliten entgegen seinem Auftrag, sie zu verfluchen, im Namen Jahwes den Willen Gottes verkündet (Num 22–24). In der Offb verfolgt die „Lehre Bileams“ jedoch allein das Ziel, die Christen vom wahren Gottes- und Christusglauben abzubringen. Zu dieser Deutung kann der Seher durch eine Schlußfolgerung aus einer Kombination von Num 31, 16 und 25, 1fLXX kommen, wonach Bileam für die Sünde Israels mit den Töchtern Moabs verantwortlich ist⁶⁹. Die Charakterisierung der Irrlehre als „Lehre Bileams“ steht in Einklang mit einer frühjüdischen Überlieferung, der zufolge Bileam Prototyp des Irrlehrers und des gottlosen Frevlers ist⁷⁰.

Die Anhänger der „Lehre Bileams“ suchen entsprechend dieser frühjüdischen Tradition Christen zu Pergamon zu Unzucht und Genuß von Götzenopferfleisch zu verführen. Der Genuß von Götzenopferfleisch dürfte auch hier für die Teilnahme an öffentlichen Veranstaltungen mit religiösem Charakter stehen, zumal man bei solchen Festlichkeiten in hellenistischer Zeit oft Fleisch verteilt, das der Staat oder wohlhabende Bürger finanzieren⁷¹. Daraus, daß bei heidnischen Festen tatsächlich

⁶⁶ H. GIESEN, Christusbotschaft in apokalyptischer Sprache. Zugang zur Offenbarung des Johannes: BiKi 39 (1984) 42–53, hier 52; F.D. MAZZAFERRI, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-critical Perspective* (BZNW 54), Berlin–New York 1989, 237f.

⁶⁷ Vgl. H. GIESEN, Reich II.1.C. und II.2.B.

⁶⁸ F. SIEFFERT, Nikolaïten, in: RE 14 (1904) 63–68, hier 63f.; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Apocalyptic 116*; M. KARRER, Brief 195.

⁶⁹ H. ZIMMERMANN, Christus 190; C.J. HEMER, *The Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting* (JSNTS 11), Sheffield 1986, 88; H. GIESEN, Offb 43.

⁷⁰ PHILO, *Vita Mosis* 1.48–55; JOSEPHUS, *Antiquitates* 4. 126ff; Sifre Num 157 zu 31, 8 und 16; Sifre Num 131 zu 25, 1; auch Jud 11; 2 Petr 2, 15f. Vgl. dazu H. KARPP, Bileam: RAC 2 364–366; J.M. FORD, *Revelation* (AncB 38), Garden City 1975, 391; J. ROLOFF, Offb 54; K.M. WOSCHITZ, *Erneuerung* 201 mit Anm. 16f.

⁷¹ R.H. MOUNCE, *The Book of Revelation* (NIC.NT 17), Grand Rapids 1977, 98; U.B. MÜLLER, Offb 112.

Götzenopferfleisch gereicht wird, könnte man schließen, auch die Unzucht sei wörtlich zu verstehen⁷².

Dagegen spricht allerdings schon, daß die Pseudoprophetin Isebel ebenfalls die Gemeinde dazu verführt, „Unzucht zu treiben und Götzenopferfleisch zu essen“ (2, 20; vgl. V. 22). „Unzucht treiben“ bedeutet hier nach prophetischem Sprachgebrauch (Hos 2, 4–17; Jes 1, 21; 57, 7–13; Jer 3, 1–4, 4; Ez 16, 15–22; 23 u.ö.) Abfall von Gott und Hinwendung zu den Göttern⁷³. Die Metapher „Unzucht treiben“ für den Abfall von Gott setzt selbstverständlich voraus, daß Unzucht bzw. Ehebruch bei den Adressaten negativ bewertet wird. Es ist jedoch keine „interpretatorische Entleerung“ der hier verwendeten „Termini um ihren konkreten zugunsten eines nur übertragenen Sinnes von Unzucht als Sich-Einlassen auf fremde Götter“⁷⁴. Der Seher bestätigt unsere Deutung, wenn er genau in diesem Sinn Babylon/Rom „große Hure“ (17, 1f.5; 19, 2) nennt. Gestützt wird diese Interpretation auch dadurch, daß schon die Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten als Bejahung der heidnischen Götter angesehen wird⁷⁵.

Beide Metaphern, „Unzucht treiben“ und „Götzenopferfleisch essen“, stehen für den Abfall vom wahren Glauben⁷⁶. Johannes geht es somit nicht um Fragen der Ethik, sondern um die grundlegende Glaubensentscheidung⁷⁷. Es ist deshalb nur konsequent, wenn der Seher in der Verführung

⁷² F. HAUCK-S. SCHULZ, πόρνῃ: ThWNT VI 594; A. WIKENHAUSER, Die Offenbarung des Johannes (RNT 9), Regensburg 1959, 41; G.E. LADD, A Commentary on the Revelation of John, Grand Rapids 1974 (= 1972), 48; J. ROLOFF, Offb 54f.; G.R. BEASLEY-MURRAY, Rev 86f.; R.H. MOUNCE, Rev 98; J.-P. RUIZ, Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16, 17–19, 10 (EHS.T 23/376), Frankfurt u.a. 1989, 314.

⁷³ G.R. CAIRD, Rev 39.44; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, Religion und Politik in der Offenbarung des Johannes, in: H. MERKLEIN/J. LANGE (Hg.), Biblische Randbemerkungen (Schülerfestschrift für R. Schnackenburg), Würzburg 1974, 267; H. KRAFT, Die Offenbarung des Johannes (HNT 16a), Tübingen 1974, 65; K. M. WOSCHITZ, a.a.O. 202; H. GIESEN, Offb 44; DERS., Reich II.2.B.a); H. ZIMMERMANN, Christus 190; H. RITT, Die Offenbarung des Johannes (NEB.NT 21), Würzburg 1988, 28; A. VÖGTLE, Buch 41f.; K. WENGST, Pax 151; T. HOLTZ, Werke 352f.; L.L. THOMPSON, Book 122.

⁷⁴ Gegen M. KARRER, Brief 200.

⁷⁵ G.E. LADD, Rev 47. Ein wörtliches und übertragenes Verständnis zugleich liegt ebenfalls nicht nahe. Gegen E. LOHMEYER 31; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, Apocalyptic 117; R.H. MOUNCE, Rev 98; U.B. MÜLLER, Offb 113 118f.

⁷⁶ Vgl. L.L. THOMPSON, Book 122; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt, Stuttgart 1994, 33; H. RÄISÄNEN, Clash 157f.

⁷⁷ H. GIESEN, Reich II.2.B.a)

zum Genuß von Opferfleisch und zur Unzucht einen Anstoß zum Glaubens- und Heilsverlust (V. 14c) sieht⁷⁸.

Dieselbe Irrlehre wie in Ephesus und Pergamon wird auch in Thyatira von Isebel und ihren Anhängern vertreten (2, 20d; vgl. V. 14)⁷⁹. Mit ihrem Symbolnamen Isebel (V. 20a) bringt Johannes die Prophetin mit der heidnischen Frau des israelitischen Königs Ahab (875–53 v. Chr.) in Verbindung, der man Hurerei und Zauberei vorwarf (2 Kön 9, 22. 30–34), weil sie den Baalskult in Israel förderte (1 Kön 16, 31–34; 21, 25f.)⁸⁰.

Wegen der Attraktivität der mit dem heidnischen Kult verbundenen Feste werden viele Christen bereit sein, sich der Propaganda der Nikolaiten zu öffnen, zumal sie sich auf diese Weise aus ihrer gesellschaftlichen Außenseiterrolle befreien können. Genau darin sieht der Verfasser die Gefahr der Irrlehre. Deshalb betont er mit allem Nachdruck, daß gerade die Christen die Auserwählten sind, denen das Heil schon jetzt zugesagt ist und die noch Größeres in der Heilszukunft erwarten dürfen.

2.2 Ermutigung zur Glaubenstreue im apokalyptischen Hauptteil des Buches

Im Hintergrund der Sendschreiben steht deutlich die Furcht des Sehers, die Christen könnten sich vom Götter- und Kaiserkult mit seinen Festen so faszinieren lassen, daß sie bereit sind, Abstriche von ihrem Christusglauben zu machen. Hierin sieht er die eigentliche Gefahr für die Christen und nicht etwa im Martyrium. Aus diesem Grund sucht er in seinem ganzen Buch mit allen ihm zur Verfügung stehenden literarischen Mitteln davon zu überzeugen, daß allem Anschein zum Trotz nicht dem gottlosen Römischen Reich mit seinem religiösen Anspruch die Gegenwart und die Zukunft gehören, sondern allein Gott und seinem Christus.

Dieser Hintergrund ist bei allen Aussagen der Offb mitzudenken. Johannes will die Christen nicht angesichts ihrer bedrohlichen Lage trösten, sondern sie dazu ermutigen, ihrem Herrn treu zu bleiben. Das geschieht vor allem dadurch, daß er das Geschick der Christen und ihrer Gegner in dualistischer Weise gegenüberstellt. Seine Botschaft lautet: Gegen jeden Anschein geht es euch, den Christen, besser als euren Gegnern. Denn ihr steht schon jetzt in der heilvollen Gemeinschaft mit Gott, die durch Christus, das Lamm, vermittelt ist, und diese Gemeinschaft wird sich einmal im neuen Jerusalem vollenden. Die Gegner der Christen

⁷⁸ H. GIESEN, σκάνδαλον: EWNT III 596; H. HAILEY, Revelation. An Introduction and Commentary, Grand Rapids 1979, 131f.

⁷⁹ Vgl. H. GIESEN, Reich II.3.B.

⁸⁰ Vgl. H. ZIMMERMANN, Christus 191.

dagegen leben schon jetzt in der Gottesferne und werden dereinst vernichtet werden.

Die Heilszusage an die Christen ist jedoch nur glaubwürdig, wenn Gott und sein Lamm die Macht haben, sich gegen ihre und der Christen Feinde durchzusetzen. Deshalb geht es im ganzen Buch um die entscheidende Frage: Wer hat tatsächlich die Macht in der Hand: das Römische Reich mit dem Kaiser an der Spitze oder Gott und sein Christus? Von daher versteht man auch die weithin kriegerische Sprache, die manchem modernen Menschen erschrecken mag.

Sein Ziel, die Christen vor der Gefahr zu bewahren, ihren Glauben angesichts der Attraktivität des Götter- und Kaiserkults aufzugeben, bringt der Seher auf verschiedene Weise zum Ausdruck⁸¹. So räumt er ausdrücklich ein, daß der römische Kaiserkult auch für Christen durchaus attraktiv sein kann. Das zeigt sich z.B. darin, daß er das „Tier aus dem Meer“ als eine Parodie auf das Lamm gestaltet (Offb 13, 1–8)⁸². Auf diese Weise deckt er die zum Verwechseln große Ähnlichkeit des Tiers mit dem Lamm auf und entlarvt zugleich das eigentliche Wesen der gottfeindlichen Macht⁸³. Die Parallelen zur Inthronisation des Lammes (Offb 5) sind offenkundig: Wie Gott dem Lamm nach 5, 7.12 die Herrschaft über die Welt überträgt, so verleiht der Drache seine Macht dem Tier aus dem Meer (13, 2). Wie das Lamm durch sein Blut Menschen aus allen Stämmen, Sprachen und Nationen erkauft (Offb 5, 9), so wird dem Tier aus dem Meer von Gott (*Passivum divinum*) Macht über jeden Stamm, jedes Volk, jede Zunge und jede Nation gegeben (13, 7b). Anders als das Lamm mißbraucht es jedoch seine Macht zum Unheil des Menschen. Wie alle Lebewesen im Himmel und auf Erden dem Lamm huldigen (5, 13), so beten Menschen das Tier an (13, 4b). Die Schächtwunde des Lammes (Offb 5, 6) findet ihre Parallele in einer geheilten Todeswunde an einem der Köpfe des Tieres (13, 3). Das Tier erscheint also deutlich als Anti-Lamm, das mit dem Lamm zu konkurrieren sucht. Zwei Heilsangebote stehen sich gegenüber. Die Anziehungskraft des Tiers aus dem Meer ist so überwältigend, daß nur der, wer im Buch des Lebens eingetragen ist, gegen seine Verführungskünste gefeit ist (13, 8). Johannes wählt das Tier bzw. die Bestie wohl auch deshalb als Symbol für das Römische Reich, um aus seiner Sicht den Machtmißbrauch anzuprangern: Es sind nicht Menschen, sondern wilde Tiere, Bestien, die herrschen⁸⁴. Das von dem Seher angewandte Verfahren, das in

⁸¹ Wir müssen uns hier auf einige wenige Beispiele beschränken.

⁸² Vgl. H. GIESEN, *Reich V.A.-C.*

⁸³ Vgl. J. ROLOFF, *Offb* 135.

⁸⁴ Vgl. F. BOVON, *Possession ou enchantement. Les institutions romaines selon l'Apocalypse de Jean*: CrSt 7 (1986) 221–238, hier 226; G.R. CAIRD, *Rev* 162.

der Offb immer wieder zu beobachten ist, kann man als einen polemischen Parallelismus bezeichnen⁸⁵.

Die Anziehungskraft des römischen Götter- und Kaiserkults zeigt sich auch darin, daß Rom als verführerische Hure auftritt. Die purpur- und scharlachrote Bekleidung der Frau sowie ihr Schmuck lassen das Römische Reich in all seiner Pracht vor Augen treten (17, 4ab; vgl. 17, 3b)⁸⁶. Der Seher erblickt darin das Anziehende des als Hure vorgestellten Römischen Reiches⁸⁷, das auch Christen verführen kann. Die scharlachrote Farbe ihrer Kleidung verrät zugleich ihre enge Verbindung mit dem Tier, auf dem sie sitzt (V. 3), und mit dem Drachen (12, 3). Die Farbe ihrer Kleidung bildet einen Kontrast zu dem strahlend reinen Leinen der Braut des Lammes (19, 8), das auf die gerechten Taten der Heiligen gedeutet wird. Vor allem aber ist sie ein Gegensatz zu der weißen Kleidung, die charakteristisch für Christus und für die ist, die mit ihm gesiegt haben⁸⁸. In ihrer Hand hält sie einen goldenen Becher, der angefüllt ist mit Greueln⁸⁹ und mit dem Schmutz ihrer Unzucht (17, 4c). Das zielt auf ihre Erfolge in bezug auf den Roma- und Kaiserkult⁹⁰ mit seinen gesellschaftlichen und politischen Implikationen⁹¹, nicht auf moralische Korruption⁹². Unzucht steht also auch hier für den Abfall vom wahren Gott und seinem Christus.

Über das Geschaute gerät Johannes ins Staunen. Das entspricht zwar der Reaktion auf eine Vision (Dan 7, 15; 10, 8f; 4 Esr 12, 3–5), doch Johannes staunt vor allem über den Inhalt der Vision: Während der Engel das Strafergericht über die große Hure ankündigt (V. 1), schwelgt diese zunächst in Reichtum und Luxus. Johannes zeigt sich davon sehr beeindruckt, und dasselbe gilt wohl auch für viele seiner Adressaten⁹³. Der Seher wundert sich also nicht über das Gericht⁹⁴; er ist auch nicht

⁸⁵ P. BARNETT, *Polemical Parallelism in the Apocalypse*: JSNT 35 (1989) 111–120; H.-J. KLAUCK, *Sendschreiben* 172.

⁸⁶ Nach H. KRAFT, Offb 214 ist es allerdings nicht zu entscheiden, ob die scharlachrote Farbe die Pracht oder die Sünde meint.

⁸⁷ Das betont auch BOVON, *Possession* 233f. mit Recht.

⁸⁸ Vgl. J.-P. RUIZ, *Ezekiel* 325.

⁸⁹ Dan 9,27; 11,31 und 12,11 ist der Greuel der von Antiochus IV. Epiphanes (175–164 v. Chr.) im Jerusalemer Tempel aufgestellte Zeusaltar.

⁹⁰ Das Bild zielt noch nicht auf die göttliche Strafe. Gegen H. RITT, Offb 86.

⁹¹ Vgl. S.R.F. PRICE, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge u.a. 1984, 15f.; J.-P. RUIZ, *Ezekiel* 331; H. GIESEN, u.a., *Ermutigung zum Christsein. Offenbarung (Bibelauslegung für die Praxis 27)*, Stuttgart 1992, 105; W.J. HARRINGTON, *Revelation (Sacra Pagina 16)*, Collegeville, MN 1993, 171.

⁹² Gegen R.H. MOUNCE, *Rev* 309. Richtig dagegen P. PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean (CNT II/14)*, Paris 1988, 258; G.R. BEASLEY-MURRAY, *Rev* 252f.

⁹³ CH. BRÜTSCH, *Die Offenbarung Jesu Christi. Johannes-Apokalypse. 2. Band: Kapitel 11–20 (ZBK)*, Zürich 1970, 235f.

⁹⁴ Gegen G.E. LADD, *Rev* 225.

erschrocken⁹⁵ oder äußerst entsetzt⁹⁶, sondern von der Größe und Machtfülle Roms fasziniert⁹⁷. Das zeigt sich auch darin, daß sein Verhalten dem der gottfeindlichen Bewohner der Erde gleicht (V. 8). Das Erstaunen des Sehers bereitet auf der literarischen Ebene zugleich die Interpretation des Geschauten durch den Deuteengel vor, wie dessen einleitende Frage (V. 7) bestätigt.

Die Frage des Engels, warum der Seher sich über das Geschaute gewundert hat, spricht keinen Tadel aus, sondern ist ein Stilmittel, das die Erklärung vorbereitet⁹⁸, die die hintergründige Beziehung zwischen der Hure und dem Tier betrifft⁹⁹. Zugleich darf man in ihr auch einen Hinweis auf die Anziehungskraft sehen, die das religiös geprägte Römische Reich auf den Seher ausübt¹⁰⁰.

Die Attraktivität des Kaiserkults bestimmt auch viele andere Aussagen des Sehers. So betont er mit Hilfe der Plagen, daß die Situation derer, die sich dem römischen Kaiser- und Götterkult verschreiben allem Anschein zum Trotz ungleich schlechter ist als ihre eigene. Denn die Plagen sind Metaphern der fehlenden Gottesgemeinschaft in der Gegenwart¹⁰¹. Deshalb werden die Christen, die zum königlichen Volk Gottes gehören (1, 6; 5, 10), von ihnen nicht betroffen. Deshalb wird den treuen Christen schon in der Gegenwart durch die Seligpreisungen das Heil Gottes zugesagt¹⁰² und für die Zukunft die Zugehörigkeit zur vollendeten Gottesgemeinschaft, die im Bild vom neuen Jerusalem, das als Gegenbild der Hure Babylon gilt, dargestellt wird.

3. Ermunterung zum Glauben angesichts der Verlockung durch den römischen Götter- und Kaiserkult und seiner Feste

Der Seher schreibt den Christen nicht, um sie angesichts von Verfolgungen zu trösten. Das ist allein deshalb nicht möglich, weil es auch am Ende der Regierungszeit Domitians im Römischen Reich keine systematische Christenverfolgung gibt. Die Christen haben wohl aufgrund ihrer gesellschaftlichen Isolierung Nachteile im Alltag in Kauf zu nehmen. Vor allem müssen sie darauf verzichten, am öffentlichen Leben mit seinen Festen

⁹⁵ Gegen E. LOHSE, Offb 96.

⁹⁶ Gegen L.L. THOMPSON, Book 12; M. KIDDLE, *The Revelation of St. John* (Moffatt NTC XVII), London 1940, 344; G.E. CAIRD, Rev 214; M. RISSI, Hure 56.

⁹⁷ W.J. HARRINGTON, Rev 174; H. GIESEN, Reich VI.2.A.

⁹⁸ H. KRAFT, Offb 216; P. PRIGENT, Rev 260; G.R. BEASLEY-MURRAY, Rev 253.

⁹⁹ M. RISSI, Hure 56.

¹⁰⁰ H.-J. KLAUCK, Sendschreiben 177.

¹⁰¹ Vgl. zuletzt H. GIESEN, *Kirche in der Endzeit. Ekklesiologie und Eschatologie in der Johannesapokalypse*: SNTU 19 (1994) 5–43, hier 27–30.

¹⁰² Vgl. zuletzt H. GIESEN, *Endzeit* 20–27.

teilzunehmen. Weil viele Christen das für unerträglich halten und deshalb zu Kompromissen neigen, setzt der Seher alle seine literarischen Mittel ein, um davon zu überzeugen, daß solche Kompromisse Verrat an Gott und an Christus sind. Johannes weist deshalb mit Nachdruck darauf hin, daß hinter allen Verlockungen, die vom römischen Götter- und Kaiserkult ausgehen, letztlich der Teufel, der Feind Gottes und der Christen schlechthin, steht. Deshalb gefährden sie das Heil der Christen. Nur unter dieser Rücksicht spricht er von staatlichen Institutionen. Die Offb bietet also keine Lehre vom Staat, so daß man auch nicht davon sprechen kann, ihre Lehre stehe im Widerspruch zu positiveren Aussagen über den Staat in Röm 13 oder in 1 Petr 2, 11–17.

Johannes beabsichtigt folglich mit seiner Schrift, die Christen davor zu bewahren, sich von der Anziehungskraft des religiös bestimmten öffentlichen Lebens der damaligen Zeit in Bann schlagen zu lassen. In diesen Rahmen ist auch die wiederholte Aufforderung zur Martyriumsbereitschaft einzuordnen. Die Christen sollen selbst dann am Bekenntnis zu ihrem Herrn festhalten, wenn es sie das Leben kostet. Denn wichtiger als das irdische Leben ist das Leben in der Gemeinschaft mit Gott und seinem Christus, die schon jetzt im königlichen Volk Gottes (1, 6; 5, 10)¹⁰³ begonnen hat. Der Seher benutzt mit dem Begriff Königsherrschaft (βασιλεία) bewußt eine sozio-politische Kategorie, um das königliche Volk Gottes als Kontrastgesellschaft dem Römischen Reich gegenüberzustellen, das im Osten ebenfalls βασιλεία genannt wird. Nach Ansicht des Sehers bedürfen die Christen somit nicht nur deshalb keines Trostes, weil es keine systematische Verfolgung gibt, sondern vor allem deshalb, weil sie schon jetzt in Gemeinschaft mit Gott und Christus leben und somit schon jetzt im Heil sind, das sich in der endgültigen Heilsgemeinschaft des neuen Jerusalem (21, 9–22, 5) vollenden wird.

Weil der Verfasser des letzten Buchs der Bibel die Christen seiner Zeit nicht in der Verfolgung Trost zusprechen, sondern dazu ermutigen will, keine Abstriche an ihrem Glauben an Gott und seinen Christus zugunsten anderer Mächte zu machen, deshalb gilt seine Botschaft nicht nur verfolgten Christen, sondern allen Christen zu jeder Zeit, auch wenn die mit Gott und Christus konkurrierenden Mächte und Gewalten sich ändern.

¹⁰³ Vgl. H. GIESEN, Endzeit 5–11.

DIETRICH, Walter / KLOPFENSTEIN, Martin A. (Hrsg.): Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. Freiburg (CH): Universitätsverlag 1994. 603 S., Pb. 98,- DM.

Der vorliegende Band ist aus einem internationalen Forschungssymposium hervorgegangen, das im Januar 1993 unter dem Titel „JHWH unter den Göttinnen und Göttern des Alten Orients“ in Bern stattgefunden hat. Das Ziel war, in möglichst umfassender und differenzierter Weise die neue Debatte über den biblischen Monotheismus unter Einschluß seiner archäologischen und altorientalistischen, religionswissenschaftlichen und exegetischen Voraussetzungen, aber auch seiner gesellschaftlichen, speziell feministischen, und theologischen Implikationen zusammenzufassen und weiterzuführen. So enthält der Band nach einem Eingangsreferat des ersten Herausgebers über Werden und Wesen des biblischen Monotheismus unter den Sammelüberschriften: Der religionsgeschichtliche und geschichtliche Rahmen (I), der archäologische und epigraphische Befund (II), JHWH und die Götterwelt Kanaans (III), der Eine und die weibliche Religiosität (IV), Schritte von den Vielen zu dem Einen (V), der Eine in vielfältiger Wahrnehmung insgesamt 27 Beiträge von Wissenschaftlern aus aller Welt. Ein Abkürzungsverzeichnis sowie ein Sach- und ein Stellenregister erleichtern die Benutzung des umfangreichen Bandes.

Theologisch sind die gemäß der Zielsetzung des Symposiums „im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte“ geleisteten Beiträge von unterschiedlicher Bedeutung. Aufs Ganze gesehen repräsentiert der Band jedoch auf seine Art den aktuellen Stand der Monotheismuskussion über den Gott der Bibel; als solcher bietet der Band daher eine höchst instruktive Information für die weitere dem Eingottglauben Israels gewidmete theologische Forschung.

Ernst Haag, Trier

OPPEL, Dagmar: Heilsam erzählen – erzählend heilen. Die Heilung der Blutflüssigen und die Erweckung der Jairustochter in Mk 5, 21–43 als Beispiel markinischer Erzählfertigkeit (Bonner Biblische Beiträge 102). Weinheim: Beltz Athenäum 1995. 274 S., 74,- DM.

Diese bei J. Gnlika angefertigte Dissertation will an einem konkreten Textbeispiel die Effizienz und die Grenzen dreier ausgewählter synchroner Textzugänge prüfen. Ausgewählt wurden zwei moderne Untersuchungsweisen: der struktural-semantische Entwurf von A. J. Greimas und die Analyseweise des sogenannten „narrative criticism“; dazu kommen als drittes einige patristische Predigten des 4. bis 6. Jahrhunderts. Nach einem knappen historisch-kritischen Forschungsüberblick werden die jeweiligen Zugänge kurz vorgestellt und dann auf das Textbeispiel angewandt. Die patristischen Auslegungen werden in deutscher Übersetzung samt den Urtexten geboten, leider aber nur in ausgewählten Passagen, nie vollständig.

In der Darstellung und Anwendung der beiden modernen Untersuchungsweisen hat die Vf., soweit der Rezensent es beurteilen kann, sorgfältig und kompetent gearbeitet. Um so enttäuscht ist er über den dürftigen Ertrag dieser äußerst trockenen, mühsam zu lesenden Analysen. Da heißt es etwa: „Zusammenfassend läßt sich sagen, daß es sich in der Jairuserzählung um die Erfüllung eines zu Beginn eingesetzten Kontraktes handelt, der auf die Konjunktion des Zustandssubjekts mit /Leben/ und Disjunktion mit /Tod/, also dessen Wandlung in ein handelndes Subjekt, ausgerichtet ist, und daß die Zueignung des gesuchten Wertes letztlich gelingt“ (106 f.). Man wird den Eindruck nicht los, daß bei der einen wie der anderen Analyse-methode umständlich auseinandergelegt wird, was man bei aufmerksamer Lektüre auf den ersten Blick erkennt. Diese Methoden haben ihren Wert mehr im Hinblick

auf ihre allgemeinen Ergebnisse hinsichtlich der Tiefenstruktur des Erzählens, können diese aber an jedem konkreten Beispiel nur immer neu bestätigen. Im übrigen stellen sie lediglich eine formalisierte Verfeinerung herkömmlicher Untersuchungsweisen dar.

Für den, der etwas für die Verkündigung gewinnen will, sind die patristischen Auslegungen weit ergiebiger und anregender. Dankenswert ist bereits die Mühe, die für die Sammlung und Übersetzung der Texte aufgewandt wurde. Um so bedauerlicher ist es, daß dieser Abschnitt der Untersuchung nicht mit derselben Gründlichkeit und Kompetenz gearbeitet ist wie die vorhergehenden Teile. Es ist der Vf. nicht gelungen, die ausgewählten Väter und Passagen in den Kontext der Auslegungsgeschichte dieser Perikope zu stellen und ein Gesamtbild zu geben. So wirken die Einzelstücke und ihre Kommentierung recht zufällig, ja willkürlich. Es ist der Vf. entgangen, daß die eucharistische Applikation der Heilung der Blutflüssigen, wie sie bei Petrus Chrysologus begegnet, hier im Westen erstmals belegt ist, oder daß Cyrill von Alexandrien in der zitierten Passage ein Vorläufer von Luthers Auslegung dieser Stelle ist. Beide sehen in der Geschichte der Blutflüssigen eine Illustration der Rechtfertigung *sola fide*. Da auch eine hermeneutische Besinnung auf die Allegorese fehlt – und in diesem Rahmen gar nicht geboten werden konnte –, kommt die Beurteilung und Auswertung der Väterexegese über herkömmliche Vorurteile nicht hinaus: Diese Art der Verknüpfung mit dem Dogma erscheine „heute oft als künstlich an einen Text herangetragen“ (263). Dafür kann die Vf. allerdings nicht getadelt werden; denn ihre ganze Zunft ist von einer angemessenen Beurteilung der Väterallegorese – trotz der ausgezeichneten Ansätze bei U. Luz! – immer noch weit entfernt. Hier liegt eine der wichtigsten Aufgaben der historisch-kritischen Exegese unserer Zeit. Zu diesem Zweck wäre eine monographische Bearbeitung der reichhaltigen Väterauslegung zur Episode von der Blutflüssigen ein wünschenswertes Mittel.

Marius Reiser, Mainz

GIELEN, Marlies: Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik. Bonner Biblische Beiträge 75. Frankfurt a. Main: Hain, 1990, 616 Seiten. Geb. 138,- DM

Die vorliegende Bonner Dissertation begibt sich auf das nicht nur exegetisch interessante Gebiet der ntl. Haustafelethik. Einem kritischen Forschungsüberblick erschließen sich erste Erkenntnisse, was die religionsgeschichtliche Herkunft derartiger Texte anbelangt. Eine gewisse Nähe zur außerchristlichen Oikonomikliteratur ist unverkennbar, wenn auch die biblischen Passagen schon dadurch eigene Akzente setzen, daß sie *alle* Gruppen anvisieren und Weisungen in apodiktischer Form erteilen (66 f.). Eine Erhellung des soziologischen Hintergrundes macht die Bedeutung des Hauswesens (Oikos) für die gesamte antike Gesellschaft und damit für den Bereich der frühchristlichen Mission deutlich. Der gemeinsame Grund schließt Analogien ein, das Christentum äußert sich aber auch recht spezifisch (103). Im eigentlichen, sehr breit ausgestalteten Hauptteil der Untersuchung werden die einschlägigen Texte des NT vorgestellt und analysiert; im einzelnen: Kol 3, 18–4, 1; Eph 5, 21–6, 9; 1 Petr 3, 11–3, 7. Tritt im Kol-Text das Moment der Stufung, wenn auch durch christologische Begründung bereits relativiert, noch hervor (202 f.), so betont die entsprechende Passage im Eph, daß alle Gruppen auf derselben Ebene einander zugeordnet, vor Christus also gleichgestellt sind (312), und erreicht durch die breite Eheparänese einen neuen Aussageschwerpunkt. Das personal verstandene Verhältnis Christus–Kirche wird zum Modell für die zwischenmenschliche Relation von Mann und Frau in der christlichen Ehe (314). Die Paränese des 1 Petr trägt der veränderten Situation Rechnung, wenn sie das Verhältnis der Gemeinden zu den Heiden anvisiert und dabei vor zu großer Nähe, aber ebenso vor einem Rückzug warnt. Die Christen haben ihre Verantwortung vor der Welt wahrzunehmen, sich als Gottes Sklaven zu begreifen, um so hier und jetzt seinen Willen durchzusetzen (542 f.). Ein letzter Teil versteht sich als „Auswertung und Ausblick“

(546–569). Da wird zwischen Zeitbedingtem und Überzeitlichem unterschieden, im Sinne der ntl. Haustafeln für neue Modelle plädiert (563) und z. B. für die Eheparänese des Eph die Aussage von der Gegenseitigkeit zugunsten der heute stark betonten Partnerschaftlichkeit gedehnt. Natürlich bleiben hier Fragen; für mich aber z. B. auch zu dem Versuch der Autorin, „Knechte Gottes“ aus 1 Petr 2, 16 auf einer Linie mit den ntl. Gottesknecht-Aussagen zu verstehen.
G. Schmahl, Andernach

KAMPLING, Rainer: Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium. Stuttgarter Biblische Beiträge Band 25. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1992, 259 Seiten, kart., 49,00 DM.

Die jüngsten Untersuchungen zu Markus zeigen deutlich, daß das älteste Evangelium kein Schattendasein mehr führt. Von möglichst vielen Seiten her versucht man es anzugehen und zu beleuchten. Kampling fügt sich mit seiner Habilitationsschrift (Münster) solchen Versuchen bewußt ein. Indem er die spezifische Israelthematik des Werkes aufgreift, stößt er auf Grundsätzliches. Schon die methodischen Vorüberlegungen in der Einleitung (1–7) verraten Augenmaß („Mittelweg“; „behauptet aber nicht, die Lösung für alle methodischen Probleme zu bieten“). In fünf Schritten, vorgegeben durch die entsprechenden Texte und ihre Sequenz im Evangelium, wird das eigentliche Thema „Israel“ behandelt (I bis V: 25–195). Ein Ausblick (196–204) und eine Zusammenfassung (205–228) runden ab. Das Evangelium selbst läßt eine gewisse Dramaturgie erkennen. Zu Beginn legt Markus den Grund: In Jesu Wort und Tat wird Gott selbst erfahrbar. Wie aber reagiert das Gottesvolk, seine verschiedenen Gruppen, auf den Gottessohn? Konfliktpotential ist vorgegeben; der Konflikt entlädt sich nach und nach in konkreten Szenen.

Kampling zeichnet diesen Ablauf in klaren Linien nach und analysiert einfühlsam die Einzelstücke. Dabei fallen positiv folgende Punkte besonders auf: die vielfachen Hinweise auf die für Markus stets grundlegende Christologie (10. 38. 64. 11–113 u. ö.), die Betonung, die Gegner seien typisiert (89), die Einzelfragen exemplarisch (90), Israels Prärogative bestehe weiter (142–146), und die treffliche Charakterisierung der Haltung der Gegner Jesu als Unglaube und willentliche, schuldhaftige Verweigerung (200. 204. 208). Eine reichhaltige Studie, deren gute Lesbarkeit ebenfalls hervorzuheben ist. Trotz hohen wissenschaftlichen Niveaus gelingt die Lektüre dank eines gefälligen Stils recht zügig. Hin und wieder führt die Darstellungsfreude zu etwas volltönenden Formulierungen, wie z. B. „eine allgegenwärtige Präsenz der Gegner“ (107), oder „ein randständiges Dasein führte“ (221).

G. Schmahl, Andernach

KAUT, Thomas: Befreier und befreites Volk. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Magnifikat und Benediktus im Kontext der vorlukanischen Kindheitsgeschichte. Bonner Biblische Beiträge 77. Frankfurt a. Main: Hain, 1990. 356 Seiten, geb. 88,- DM.

Ein Merkmal der vorliegenden Dissertation (Lohfink/Merklein) ist zweifellos das klare und bewußte methodische Vorgehen. Mit Recht wird vor übereilten Schlußfolgerungen gewarnt und eine bloß statistische Erfassung von Texten abgelehnt (27–29). Die breite Beachtung, die der Täufer innerhalb der luk. Kindheitsgeschichte (KG) erfährt, veranlaßt zunächst zu einer Erhebung des luk-red Täuferbildes, das aus Lk 3–24/Apg zu gewinnen ist und Jesus in jeder Beziehung Johannes überordnet (76 f.). Damit ist die Basis für einen Vergleich mit der entsprechenden Darstellung in Lk 1 geschaffen (78–82).

Eine breit angelegte Kompositionsanalyse der luk KG (83–172) führt nach vielen Einzeluntersuchungen zu einem Bündel von selbstverständlich nicht immer neuen Erkennt-

nissen, wie z. B. der Priorität des Johannes-Blocks, der Eigenart der Erzählung vom Zwölfjährigen und der Einbindung des Benediktus und Magnifikat in eine ältere, vorluk KG (170 f.). Jetzt kann sich die Studie, nach langen Vorarbeiten, diesen zwei Liedern gezielt zuwenden (173–324). Kaut kommt für beide Hymnen übereinstimmend zu dem Ergebnis, daß sie aus je zwei ursprünglich selbständigen Liedern komponiert wurden und noch Rückschlüsse auf ihre primären Entstehungsumstände und -kreise gestatten. Die den heutigen Fassungen zugrunde liegenden, jeweils älteren Teile weist er Täuferkreisen zu (203; 309). Auf diese Weise glaubt er auch die alte Frage, wer die Sängerin des Magnifikat sei, Maria oder Elisabet, beantworten zu können: das rekonstruierte Magnifikat I (= Lk 1, 46b–50a; ohne V. 48b) spreche Elisabet (309), während das volle Lied in seiner jetzigen Gestalt nur im Munde Mariens denkbar sei (319). Für die KG insgesamt ergeben sich drei Entstehungsphasen (325 f.): 1. ein in Täuferkreisen entstandenes Dokument, das Johannes als Heilmittler würdigt (= Großteil Lk 1); 2. eine um entsprechende Jesus-Geschichten angereicherte, von einem vorluk., christlichen Redaktor stammende Schrift, die Jesus als den erlösenden Messias herausstellt (= Großteil Lk 1–2); 3. die luk. KG, zeitgeschichtlich eingebettet und christologisch weiter profiliert (= Lk 1–2). Eine gründliche Untersuchung! Doch auch sie vermag nicht auf alle traditions- und redaktionsgeschichtlichen Fragen der KG eine endgültige Antwort zu geben, wenn sie sich auch insgesamt recht sicher gibt; zurückhaltend äußert sie sich freilich zur zeitgeschichtlichen Einordnung von Texten (246; 264 Anm. 257). G. Schmah, Andernach

KOTILA, Markku: Umstrittener Zeuge. Studien zur Stellung des Gesetzes in der johanneischen Theologiegeschichte. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae Dissertationes Humanarum Litterarum* Band 48. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia 1988, 239 Seiten, kart., o. P.

Eine finnische Dissertation (Helsinki) in deutscher Sprache: nicht singular, wie ein Blick auf die Titel der Erscheinungssreihe zeigt, doch auch nicht selbstverständlich: da überwiegt das Englische. Vielleicht eine Reverenz des Verfassers gegenüber seinem zweiten Studienort, Kiel? Die Untersuchung geht von der Voraussetzung aus, daß für das JohEv mit mindestens drei Schichten zu rechnen ist: einer frühen schriftlichen Quelle, dem Werk des Evangelisten und wenigstens einer späteren Redaktion (2.10). In einem Zirkelverfahren versucht die Studie, diese „Vorgabe“ wieder einzuholen bzw. diese „präliminare Arbeitshypothese“ abzusichern und zu stützen. Auf der Grundlage der so ausgegliederten Texte des vierten Evangeliums werden die charakteristischen Züge der einzelnen Schichten vorgestellt. Die erste Schicht, die schriftliche Quelle des Evangelisten, spiegelt nach Kotila eine noch klare Verbindung der Gemeinde mit dem Judentum wider. Kann man so weit gehen, die entsprechende Auseinandersetzung als einen „innerjüdischen Streit um die Orthopraxie“ (202) zu bezeichnen? Das Werk des Evangelisten selbst (E) ist durch christologische Akzente geprägt. Texte wie Joh 5, 17 f.; 8, 12–20; 10, 34–36 stellen Jesus als den vom Vater in die Welt gesandten Sohn heraus („Sendungschristologie“: passim); charakteristisch ist für diese Schicht auch die polemische Verwendung des Terminus „die Juden“. Wieder ist zu fragen, ob erst für diese Stufe eine Lösung „vom jüdischen Erbe“ (207) zu konstatieren ist. Die vom Verfasser postulierten zwei redaktionellen Überarbeitungen (R¹ und R²) ziehen die Linien weiter aus, vertiefen die Gräben (für R¹ wird ein Streit der Gemeinde „mit einer lokalen Synagoge“ vermutet: 211) und münden (z. B. das Liebesgebot in Joh 13, 34 f.) in dem Versuch, die christliche Lehre als „Gesetz Christi“ vorzustellen, einer Tendenz, die für Schriften des zweiten christlichen Jahrhunderts typisch sei (212). Vieles bleibt hypothetisch! Neben den bereits aufgeworfenen Fragen seien zwei weitere gestellt: Ist Jak eine Schrift des zweiten Jahrhunderts (212)? Bezeugen Joh 1, 45; 7, 52 eine Geburt Jesu in Galiläa (203 f.)? Die Studie liegt in deutscher Sprache vor, verrät aber an etlichen Stellen, daß ihr Verfasser in dieser Sprache nicht ganz heimisch ist. G. Schmah, Andernach

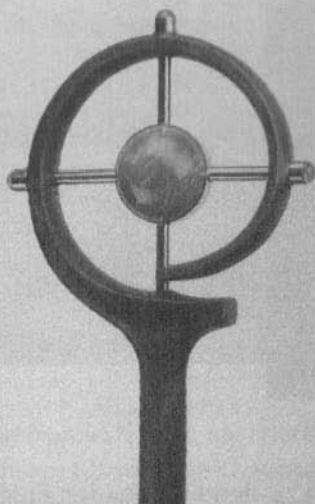
- ARCHIV FÜR MITTELRHEINISCHE KIRCHENGESCHICHTE nebst Berichten zur kirchlichen Denkmalpflege. Im Auftrag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte hrsg. von F. Jürgensmeier. 47. Jahrgang 1995. Selbstverlag. Auslieferung: Bistumsarchiv Trier. 536 S. Geb.
- AUER, Alfons: Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs. Studien zur theologischen Ethik 66. Freiburg: Herder 1995, 303 S., Paperback, 66,- DM
- BECKER, Hans-Jürgen: Der Jerusalemer Talmud. Sieben ausgewählte Kapitel. Stuttgart: Philipp Reclam 1995, 351 S., brosch. DM/sFr./ös 14,- öS 109,-
- DAUTZENBERG, Gerhard/LOHFINK, Norbert (Hrsg.): Studien zur Theologie der Jesustradition. Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Band 19, Neues Testament. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995, 423 S., kart., 79,- DM/ös 585,-/sFr. 70,-
- DEMEL, Sabine: Abtreibung zwischen Straffreiheit und Exkommunikation. Weltliches und kirchliches Strafrecht auf dem Prüfstand. Stuttgart: Kohlhammer 1995, 384 S., kart., 79,- DM.
- FISCHER, Irmtraud: Tora für Israel – Tora für die Völker. Das Konzept des Jesajabuches. Stuttgarter Bibelstudien, Band 164. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995, 135 S., kart., 39,80 DM/ös 295,-/sFr. 39,80.
- HARMANSA, H. Konrad: Die Zeit der Entscheidung. Lk 13, 1–9 als Beispiel für das lukanische Verständnis der Gerichtspredigt Jesu an Israel. Erfurter Theologische Studien 69. Leipzig: St. Benno-Verlag. 1995. Brosch. 210 S. 48,- DM.
- HEINE, Peter (Schriftleitung): Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 3. Altenberge: Oros 1995, 189 S., kart., o. Pr.
- KERBER, Walter (Hg.): Religion und prosoziales Verhalten. Fragen einer neuen Weltkultur, Band 13. Ein Symposium. München: Kindt 1995, 224 S., kart. 36,- DM.
- KLAUCK, Hans-Josef: Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis. Studienbücher Theologie 9,2. Stuttgart: Kohlhammer 1996, kart., 206 S., 34,- DM.
- KLEINER, Michael: Saul in En-Dor. Wahrsagung oder Totenbeschwörung? Eine synchrone und diachrone Analyse von 1 Sam 28, 3–25. Erfurter Theologische Studien 66. Leipzig: St. Benno-Verlag 1995, Brosch., 260 S., 48,- DM.
- LEUPPI, Heidi (Hg.): Der liber ordinarius des Konrad von Mure. Die Gottesdienstordnung am Großmünster in Zürich. Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1995, 624 S., brosch., Fr. 140,-/DM 168,-/ös 1311,-
- MÖDE, Erwin (Hg.): Das Eugen Biser Lesebuch. Die wichtigsten Thesen des großen Religionsphilosophen auf einen Blick in einem Band. Köln: Styria 1996, 272 S., geb., öS 350,-/DM49,-/sFr 47,-
- MONZ, Heinz: Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der Hebräischen Bibel. Übereinstimmung, Fortführung und zeitgenössische Identifikation. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1995, 238 S., brosch., 69,- DM/ös 511,-/sFr. 69,-
- PERSCH, Martin/EMBACH, Michael (Hg.): Die Bischöfe von Trier seit 1802. Festgabe für Bischof Dr. Hermann Josef Spital zum 70. Geburtstag. Trier: Paulinus 1996, 260 S., Leinen geb., 29,80 DM.

- PODDER-THEISING, Ina: Indien – schreckliche, vielgeliebte Mutter. Tradition und Mentalitätsbildung bei Hindus. Altenberge: Oros 1995, 278 S., kart., 56,- DM.
- REINHARD, Wolfgang/SCHILLING, Heinz: Die Katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationgeschichte. Reformationgeschichtliche Studien und Texte, Band 135. Münster: Aschendorff 1995. XIV und 472 S., kart., 148,- DM.
- RENNINGS, Heinrich/KLÖCKENER, Martin (Hrsg.): Gottesdienst im Geist des Konzils. Pastoraliturgische Beiträge zur Liturgiereform. Freiburg: Herder 1995, 315 S., geb., 38,- DM.
- RIEDEL, Friedrich W. (Hg.): Die Orgel als sakrales Kunstwerk. Orgelbau und Orgelspiel in ihren Beziehungen zur Liturgie und zur Architektur der Kirche. Mainz 1995, Verlag des Bischöflichen Stuhles, Öffentlichkeitsarbeit. 303 S., kart. o. Pr.
- RISSE, Siegfried: „Gut ist es, unserem Gott zu singen.“ Untersuchungen zu Psalm 147, seiner Einbindung in das Schluß-Hallel und seinem Verständnis in der jüdischen und christlichen Tradition. Münsteraner Theologische Abhandlungen 37. Altenberge: Oros 1995, 367 S., kart., 66,- DM.
- RUELIUS, Peter-Felix: Mysterium spes. Gabriel Marcells Philosophie der Hoffnung und ihre Relevanz für die Eschatologie. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, Band 14. Würzburg: Echter 1995, XI und 412 S., 56,- DM/öS 437,-/sFr. 56,-.
- SCHMELLER, Thomas: Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine. Stuttgarter Bibelstudien Band 162. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995, 120 S., kart., 39,80 DM.
- SEBOTT, Reinhold: Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici. Mit fünf Registern. Frankfurt: Josef Knecht 1995, 352 S., Paperback, 39,- DM.
- SELKE, Jürgen: Katholische Kirche im Sozialismus? Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe in der DDR zum Weltfriedenstag 1983 und seine Bedeutung für das Verhältnis von Katholischer Kirche und Staat DDR. Münsteraner Theologische Abhandlungen 38. Altenberge: Oros 1995, 300 S., kart., 58,- DM.
- SÖDING, Thomas (Hrsg.): Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium, Stuttgarter Bibelstudien, Band 163. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1995, 195 S., kart., 59,- DM/öS 437,-/sFr. 58,-.
- SPITAL, Hermann Josef: Gott läßt sich erfahren. Über die Weitergabe des Glaubens. Köln: Styria. Trier: Paulinus 1995, 164 S., kart., 26,80 DM/sFr., öS 198,-.
- WÄCKERS, Anton Josef: Erlebte und gelebte Kirche von Aachen. Erinnerungen aus den Jahren 1929–1978. Aachen: Einhard 1995, 352 S., kart., o. Pr.
- WEISS, Bardo: Margareta von Magdeburg. Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts. Paderborn: Ferdinand Schöningh 1995, 210 S., kart., DM/sFr. 48,-.
- ZENGER, Erich u. a.: Einleitung in das Alte Testament. Studienbücher Theologie. Band 1,1. Stuttgart: Kohlhammer 1995. 447 S., 132 Schaubilder, kart., DM/sFr. 39,80; öS 311,-.

Festgabe für Bischof Hermann Josef Spital

DIE BISCHÖFE VON TRIER

SEIT 1802



Paulinus

**Die Bischöfe von Trier
seit 1802**

**Festgabe für Bischof
Hermann Josef Spital
zum 70. Geburtstag**

**Im Auftrag des Bischöflichen
Generalvikariates Trier
herausgegeben von Martin
Persch und Michael Embach**

*260 Seiten, gebunden
mit Schutzumschlag*

Format: 17 x 24 cm

DM 29,80 / öS 221,- /

sFr 29,80

ISBN 3-7902-0160-X

Das vorliegende Werk beschreibt in Form von Kurzbiographien Leben und Wirken aller Bischöfe der Trierer Diözese seit 1802. Vorrangiges Ziel der Autoren und Herausgeber ist es, die segensreiche Tätigkeit der Trierer Bischöfe in einer allgemeinverständlichen Sprache zu beschreiben und so einem möglichst breiten Leserkreis nahezubringen.

Paulinus Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier, Tel. (06 51) 97 99 - 1 62

Das neue Buch von Bischof Hermann Josef Spital



Hermann Josef Spital

Gott lässt sich erfahren

Über die Weitergabe des Glaubens

164 Seiten, Paperback

26,80 DM

ISBN 3-7902-1205-9 (Paulinus)

ISBN 3-222-12355-1 (Styria)

Die Weitergabe des Glaubens gehört zu den brennenden Fragen des Christentums in der westeuropäischen Industriegesellschaft.

Der Trierer Bischof Hermann Josef Spital nimmt in dieser Frage sein Lehr- und Hirtenamt ernst und will mit allen Christen, insbesondere mit denen, die in der Pastoral Verantwortung tragen, ins Gespräch treten.

Es ist die Sorge um die gegenwärtige Seelsorgesituation, das Zusammenbrechen des katholischen Milieus, das ihn bewegt. Bischof Spital zeigt in diesem Buch, wie wichtig für den Menschen Erfahrungen sind und wie letztlich die Offenbarung den Menschen religiöse Erfahrungen ermöglicht.

Paulinus Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier, Tel. (06 51) 9799-162

Zur Heilig-Rock-Wallfahrt 1996

Der Heilige Rock zu Trier

Studien zur Geschichte
und Verehrung
der Tunika Christi



Paulinus

Der Heilige Rock zu Trier

Studien zur Geschichte und
Verehrung der Tunika Christi

Anläßlich der
Heilig-Rock-Wallfahrt 1996
im Auftrag des Bischöflichen
Generalvikariates
herausgegeben von Erich Aretz,
Michael Embach,
Martin Persch und Franz Ronig

1048 Seiten, gebunden

mit Schutzumschlag

98,- DM

ISBN 3-7902-0173-1



Die Geschichte der Tunika Christi im Trierer Dom und der Wallfahrt zu ihr zeigen, wie sehr dieses ehrwürdige Gewand zu allen Zeiten Hinweis und Zeichen für tieferliegende Wirklichkeit und Wahrheit gewesen ist.

Das vorliegende wissenschaftliche Sammelwerk gibt davon Zeugnis. Es will nicht mit wissenschaftlicher Genauigkeit beweisen, daß es sich tatsächlich um den ungenähten Leibrock Christi handelt, von dem in den Evangelien die Rede ist. Vielmehr dokumentiert es die Fragestellung und Forschungsergebnisse der verschiedensten Disziplinen, die sich mit dem Heiligen Rock beschäftigt haben. Das Buch trägt mit sachlicher Redlichkeit zusammen, was Theologen, Historiker, Germanisten und andere Wissenschaftler zum Gewand selbst, zur Geschichte und Legende, zu seiner Verehrung und zu den früheren Wallfahrten zu sagen haben.

Paulinus Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier, Tel. (06 51) 9799-162

Karl-Heinz Peschke

Christliche Ethik

Spezielle Moraltheologie



Paulinus Verlag

Spezielle Moraltheologie

Karl-Heinz Peschke

Christliche Ethik

Spezielle Moraltheologie

900 Seiten, gebunden

14 x 21,5 cm

DM 58,- / öS 429,- /

sFr 58,-

ISBN 3-7902-0063-8

Diese neue Darstellung der christlichen Ethik, zeichnet sich durch Übersichtlichkeit und klare Gedankenführung aus.

Der erfahrene Rückgriff auf die Christliche Tradition verbunden mit Transparenz im Aufbau und einfacher Sprache macht das Werk zu dem längst überfälligen Kompendium der Moraltheologie.



Paulinus Verlag, Postfach 30 40, 54220 Trier, Tel. (06 51) 97 99-1 62



TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich
der Universität Mainz

Heft 2
April, Mai, Juni 1996
105. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Ludger Schenke, Mainz
Das Rätsel von Tür und Hirt – Wer es löst, hat
gewonnen

Jörg Disse, Freiburg
Christus in mir – Die Selbstmitteilung Gottes
als apologetisches Problem

Heribert Schützeichel, Trier
Gemeinsame Bekehrung zum Evangelium –
Die Enzyklika „Ut unum sint“

Josef Georg Ziegler, Mainz
Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit
(2 Kor 3, 17)

Christian Brüning, Gerleve
Der Hymnus auf den Schöpfergott in Ijob 26

Paulinus-Verlag Trier

Besprechungen – Neue theologische Literatur

INHALT

AUFSÄTZE

Ludger Schenke: Das Rätsel von Tür und Hirt. Wer es löst, hat gewonnen	81
Jörg Disse: „Christus in mir“. Die Selbstmitteilung Gottes als apologetisches Problem	101
Heribert Schützeichel: Gemeinsame Bekehrung zum Evangelium. Die Enzyklika „Ut unum sint“ vom 25. Mai 1995	114
Josef Georg Ziegler: „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17). Die christliche Botschaft der Freiheit	139

KLEINER BEITRAG

Christian Brüning: Der Hymnus auf den Schöpfergott in Ijob 26, 5–14	151
---	-----

BESPRECHUNGEN	157
---------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	161
-----------------------------------	-----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Ludger Schenke, Mainzer Weg 6, D-55270 Klein-Winternheim

Dr. Jörg Disse, Gärtnerweg 4, D-79114 Freiburg

Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Windstraße 17–19, D-54290 Trier

Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstraße 52A, D-55126 Mainz

Dr. Christian Brüning OSB, Abtei Gerleve, D-48727 Billerbeck

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer; Prof. Dr. Gerhard Krieger; Prof. DDr. Ekkart Sauser; Prof. DDr. Reinhold Weier

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,– DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Das Rätsel von Tür und Hirt

Wer es löst, hat gewonnen!

In memoriam Anton Vögtle

I. Vorbemerkungen¹

Die „Hirtenrede“ Joh 10, 1–18 hat schon manchen ihrer Ausleger zur Verzweiflung gebracht und zu mancherlei zweifelhaften Rettungsversuchen verführt². Wer Eindeutigkeit in der Ausdrucksweise liebt und einen Gedankengang lieber durchsichtig, einfach und „logisch“ möchte, auf den macht Jesu Rede einen ungeordneten, ja verworrenen Eindruck. Er wird unlogische Ausdrucksweisen und undurchsichtige Vorstellungen konstatieren, die nicht zueinander zu passen scheinen, eine uneinheitliche Begrifflichkeit und einen verworrenen Aufbau beklagen, kurz, er wird urteilen, eine „verrückte“ Rede vor sich zu haben (oder die Rede eines „Verrückten“), und wird versuchen, sie „zurechtzurücken“. So unternehmen denn zahlreiche Ausleger, angefangen von J. Wellhausen über R. Bultmann bis J. Blank literarkritische Operationen und Umstellungen³.

¹ Die nachfolgenden Überlegungen wurden zuerst beim Jahrestreffen 1995 des Schülerkreises um Anton Vögtle vorgetragen. Es sollte das letzte Treffen mit dem verehrten Lehrer und Freund sein. Anton Vögtle starb am 17. 3. 1996.

² Zur Forschungsgeschichte vgl. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* 4, Freiburg 1984, 131–143. – Literatur: Neben den einschlägigen Kommentaren u. a. von C. K. BARRETT, J. BECKER, J. BLANK, R. E. BROWN, R. BULTMANN, E. HAENCHEN, R. SCHNACKENBURG, J. WELLHAUSEN vgl. noch die Spezialuntersuchungen von J. SIMONIS, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium* (AnBib 29), Rom 1967; O. KIEFER, *Die Hirtenrede* (SBS 23), Stuttgart 1967; F. HAHN, *Die Hirtenrede in Joh. 10*, in: FS E. DINKLER, Tübingen 1979, 185–200; U. BUSSE, *Offene Fragen zu Joh 10*: NTS 33 (1987) 516–531; vgl. zuletzt den Sammelband *The Shepherd Discourse of John 10 and its Context* (Ed. by J. BEUTLER and R. T. FORTNA) (SNTS MonSer 67), Cambridge 1991.

³ J. WELLHAUSEN (S. 48 f.) hält 10, 9 für einen sekundär eingefügten Vers, der „verloren zwischen 8 und 10“ steht. Durch ihn wurde die Leseart „Ich bin die Tür“ in 10, 7 veranlaßt. Ursprünglich stand dort „Ich bin der Hirt“. Mit 10, 11 folgt dann ein Anhang. Somit hält er nur 10, 1–5. 7 („Hirt“ statt „Tür“). 8a. 10 für ursprünglich. Für R. BULTMANN (S. 272–298) ist die ganze Rede in Unordnung geraten. Er stellt um und kommt zu folgender, angeblich ursprünglicher Ordnung: 10, 22–26 (Einleitung). 11–13. 1–5(–10.) 14–18. 27–39 (Abschluß). Ähnliche Argumente wie BULTMANN bringt J. BLANK gegen die jetzige Ordnung der „Hirtenrede“ vor: die „einleitende

Dem Leser kann in der Tat ein wenig schwindlig werden, so unerwartet sind die Haken und Wendungen, die die Rede schlägt. Das zunächst scheinbar Klare und Selbstverständliche wird plötzlich hintergründig und rätselhaft. Ein Hirt geht durch die Tür in den Hof hinein, um seine Herde herauszuführen; darin unterscheidet er sich vom Dieb und Räuber (10, 1 f.). Das ist klar und verständlich. Aber daß der Hirt zugleich selbst die Tür ist (10, 7. 9), macht das Ganze zum Rätsel. Gibt es dann, bevor der Hirt kommt, keine Tür zu den Schafen und für sie? Konnte bisher niemand als Hirte zu ihnen hineinkommen, nur als Dieb und Räuber? Gibt es dann auch gar nicht verschiedene Herden in jenem Hof (10, 3 f.)? Doch warum wird dann von *eigenen* Schafen gesprochen? Sind die *Fremden* gar nicht die anderen Hirten (10, 5), sondern Räuber? Konnten auch die Schafe bisher gar nicht auf die Weide, weil sie weder eine Tür noch einen Hirten hatten? Wird also die Herde erst durch das Kommen des Hirten konstituiert, weil erst mit ihm die Tür zum Aus- und Eingehen da ist? Wenn der Hirt sodann noch andere Schafe hat, die nicht aus jenem Hof sind (10, 16), welche Bedeutung hat dann der Hof für die Herde des Hirten überhaupt? Ist er für sie gar nicht konstitutiv?

Vor diese Rätsel ist der Hörer/Leser gestellt. Diese Fragen sind zu beantworten. In der Tat, die Rede ist „verrückt“, ihr Sinn liegt nicht offen zutage und muß mit Kunst und mühsam erschlossen werden. Sie will ein „Rätsel“ sein⁴. Das sagt der Autor in 10, 6 auch selbst: die von Jesus angesprochenen Hörer verstehen nichts. Jesu Rätsel ist eben nur dem verständlich, der den Schlüssel zu seinem Sinn schon besitzt. So scheidet es Wissende und Unwissende, Eingeweihte und Toren voneinander. Gerade das zeigt auch der Schluß: nach Jesu Rede entsteht ein Schisma unter den Juden. Den einen gilt Jesus aufgrund seiner Worte als „Verrückter“, die anderen vermuten hinter ihm und seinen Worten ein Geheimnis (10, 19–21). Durch diese Darstellung stellt nun allerdings der Autor des vorliegenden Textes seine Leser vor dasselbe Rätsel, das Jesus seinen Hörern aufgibt. Können die Leser es lösen?

„Rätselrede“ V. 1–6 wirkt als Einleitung der ganzen Rede nicht gerade glücklich (?), da sie im Grunde nur auf dem Hintergrund der folgenden Bildworte von der ‚Tür‘ und vom ‚guten Hirten‘ verständlich ist“ (S. 215). Es ist aber doch gerade der Witz eines Rätsels, dem Hörer zunächst als „verrückte“ Rede entgegenzutreten und sich erst dem, der sich um Verständnis bemüht, allmählich oder blitzhaft als sinnvoll zu erweisen. Wie kann J. BLANK daraus ein literarkritisches Kriterium machen? Auch er stellt jedenfalls um (S. 316), aber anders als R. BULTMANN: 10, 22–26. 7–10. 1–6. 11–18. 27–39. – Zur literarkritisch operierenden Forschung vgl. auch die Kritik von O. KIEFER (s. Anm. 1) 27 ff.

⁴ Vgl. dazu H. LEROY, Rätsel und Mißverständnis (BBB 30), Bonn 1968, 13–47 bes. 17 ff.

Mit Absicht soll die Rede Jesu „verrückt“ erscheinen. Nicht literarisches und denkerisches Unvermögen ist für ihre Rätselhaftigkeit verantwortlich, sondern gerade die Fähigkeit des Autors, ein Rätsel zu stellen, Hintersinn zu verbergen und die Leser/Hörer so zu zwingen, nach der Lösung zu suchen, das Geheimnis der Rede und ihres Sprechers zu ergründen und sich so zu entscheiden, ob man in Jesus einen „Verrückten“ sehen will oder den Messias und Sohn Gottes.

Die Ausleger, die durch Umstellungen und Auslassungen die Logik der Rede Jesu „verbessern“, ihre „verrückten“ Vorstellungen geradebiegen, ihren rätselhaften Charakter auflösen wollen, verfehlen geradezu die Absicht des Textes. Sie gehen auf seine Bewegung nicht ein und verzichten darauf, nach der verborgenen Lösung seines Rätsels und dem geheimen Tiefsinn seiner verschlungenen Gedankengänge zu suchen. Im folgenden soll wenigstens der Versuch dazu gemacht werden.

II. Das Verhältnis zum Kontext

Die Hirtenrede steht im Kontext keineswegs unverbunden und isoliert, wie manchmal behauptet wird⁵, sondern sie ist ihm sehr beziehungsweise eingepaßt. Freilich sind diese Beziehungen und Verbindungen nicht vordergründig und plump⁶, sondern hintergründig subtil.

Da ein Wechsel in der Hörerschaft Jesu in 10, 1 nicht angezeigt wird, richtet sich die Rede in erster Linie an die zuletzt erwähnten Pharisäer, die sich in Joh 9 als gefährlichste Gegner Jesu und seiner Anhänger erwiesen haben (vgl. 9, 13 ff. 24 ff.). Sie sind Repräsentanten, ja Anführer der „Juden“ (vgl. 1, 19. 24; 3, 1; 4, 1; 7, 32. 45–52; 8, 12 ff.). Als solche stellen sie Jesus nach dem Gerichtswort 9, 39 zur Rede und werfen ihm vor, auch sie als die führenden und entscheidenden Juden (vgl. 9, 13–34) für blind zu erklären (9, 40). Jesus hält an seiner Polemik fest und begründet, warum die Pharisäer Blinde sind und darum in der Sünde bleiben (9, 41; vgl. 8, 21. 24).

Daran schließt nun mit der Formel „*Amen, Amen, ich sage euch!*“ die Rede an, gleichfalls in polemischer Zuspitzung (10, 1)⁸. Sie richtet sich ebenso gegen den Wahn der Pharisäer, „Hirten“ zu sein, wie sie den Anspruch Jesu unterstreicht. Ohne Zweifel sind es zudem die Pharisäer, die Jesus als „Diebe und Räuber“

⁵ Vgl. J. WELLHAUSEN, 47; R. BULTMANN, 236. 272 f.; J. BECKER, 311.

⁶ J. BECKER erwartet offenbar, daß in der Rede die Blindenheilung erwähnt werden müßte. Aber warum denn?

⁷ R. SCHNACKENBURG, 361; F. HAHN (s. Anm. 1), 186; J. BEUTLER, in: *The Shepherd Discourse* (vgl. Anm. 1) 19 ff.; H. THYEN, ebd. 116 ff.; C. K. BARRETT, 368, macht zu recht darauf aufmerksam, daß die Rede geradezu ein Kommentar zu Joh 9 ist.

⁸ R. SCHNACKENBURG, 353, weist zurecht auf die polemischen Akzente in 10, 1 f. hin; ebenso J. BEUTLER a. a. O.

bezeichnet, zumal sie sich gerade erst dem Anhänger Jesu gegenüber als solche erwiesen haben (Joh 9)⁹.

Die Rede setzt nicht nur mit einer polemischen Wendung ein, sie ist insgesamt von scharfer Polemik durchzogen (vgl. 10, 5. 8. 10. 12 f. 18) und richtet sich gegen Ansprüche, die vor dem einzig gültigen Maßstab Jesu nicht zu halten sind. Diese Polemik aber verbindet die Rede mit dem gesamten Kontext Joh 7–10, wo Jesus sich durchgehend in einer großen dramatischen Auseinandersetzung mit den Juden befindet¹⁰. Er hält sich dabei in dem abgeschlossenen Areal des Jerusalemer Tempels auf (7, 14; 8, 20; 10, 23), den er dann 10, 39 ff. mit den „Seinen“ endgültig verläßt. Hier im Tempel läßt er seine Stimme ertönen und ruft die „Seinen“ zu sich (7, 14. 28. 37; 8, 12. 21. 31). Der Kontext stellt also in gewisser Weise dar, was die Rede *bespricht*. Unter den Hörern entsteht immer wieder eine „Spaltung“ in solche, die Jesu Wort annehmen wollen, und solche, die nicht auf ihn hören (7, 30 f. 40 ff. 50 f.; 9, 16). Von einer ebensolchen „Spaltung“ wird nun auch nach der Hirtenrede berichtet (10, 19–21). Die Auseinandersetzung unter den Juden, unter die auch die Pharisäer von 9, 40 f. fallen, geht um Jesu vorangehende Rede, die als Worte eines „Besessenen und Verrückten“ abgetan wird. Andere machen dagegen die unmittelbar zuvor stattgefundene Heilung des Blindgeborenen geltend. 10, 19–21 ist also eine überaus feste Klammer, mit der die Rede mit dem gesamten Kontext verbunden wird¹¹.

Auch mit dem nachfolgenden Kontext, einer weiteren Auseinandersetzung Jesu mit den Juden, ist die Hirtenrede eng verbunden. Obwohl zeitlich erheblich von der vorausgehenden Szene abgesetzt (10, 22), erscheint der Inhalt der Auseinandersetzung teilweise geradezu als Fortsetzung der Hirtenrede¹². Besonders die dort noch nicht weiter entschlüsselte Unterscheidung zwischen den *eigenen* Schafen des Hirten (10, 3) und etwaigen anderen Schafen (?) wird in 10, 26 ff. aufgegriffen und nun polemisch gegen die gegnerischen Juden gewendet. Das Streitgespräch 10, 22 ff. ist auch insofern eng auf die – im Lesevorgang ja nur wenige Minuten zurückliegende – Hirtenrede zurückbezogen, als nun von den Gegnern Jesu eine „offene Rede“ statt der Rätselrede verlangt wird (10, 24 παροοσία; 10, 6 παροομία): Sie wollen *offen* von Jesus hören, ob er der Christus (Messias) ist. Jesu Erwiderung verweist darauf, daß er genau dies ihnen bereits gesagt hat. Er ist der Hirt der Schafe, und zwar der einzige und wahre (καλός: 10, 11. 14). Seine „Rätselrede“ war „offene“ Rede für den, der sie hören konnte, nämlich für die Schafe, die auf die Stimme des Hirten hören (10, 25 f.).

⁹ Richtig R. SCHNACKENBURG, 365; O. KIEFER (s. Anm. 1), 54; F. HAHN (s. Anm. 1), 195.

¹⁰ Zu Joh 7–10 vgl. L. SCHENKE, Joh 7–10. Eine dramatische Szene: ZNW 80 (1989) 172–192.

¹¹ Unverständlich ist mir die Argumentation von J. BECKER, 311.

¹² R. BULTMANN, 236. 272; J. SCHNEIDER, Zur Komposition von Joh 10: CNT 11 (1947) 220–225, hier 220; J. BLANK, 216, und andere vermuten daher, daß 10, 26–29 ursprünglicher Bestandteil der Hirtenrede war.

Es ergibt sich, daß die Hirtenrede sorgfältig in den Gesamtkontext von Joh 7–10 eingebunden ist. In ihr wird in der gleichen Manier wie in all diesen Kapiteln der Anspruch Jesu in polemischer Auseinandersetzung mit den angemäßigten und falschen religiösen Ansprüchen der Gegner aufgestellt und verteidigt. Die Hörer der Rede unterscheiden sich also nicht von jenen Juden, mit denen Jesus seit 7, 14 spricht. Zu ihnen gehören insbesondere die führenden Pharisäer (vgl. 7, 32. 45 ff.; 8, 13; 9, 13. 40 f.). Sie erweisen sich als „blinde“ Volksführer (9, 39–42), die Jesu Rede nicht verstehen wollen und darum nicht können (10, 6), weil sie nicht auf seine Stimme hören (10, 25)¹³.

III. Der Aufbau der Rede¹⁴

Die Hirtenrede ist in zwei Abschnitte gegliedert, die beide durch die Unterstreichungsformel „*Amen, Amen, ich sage euch!*“ (10, 1. 7) eingeleitet werden. Der erste Teil 10, 1–5 wird in 10, 6 „Rätsel“ (παροιμία) genannt und durch die Feststellung abgeschlossen, daß die angeredeten Pharisäer dieses Rätsel nicht verstehen. Der zweite Teil 10, 7–18 ist Offenbarungsrede („*Ich bin . . .*“) und wird durch eine neue, allgemeine Redeeinleitung (10, 7) offenbar an einen umfassenderen Hörerkreis gerichtet und mit der Bemerkung über eine Spaltung unter diesen Zuhörern wegen der Rede Jesu abgeschlossen.

Im *Rätsel-Teil* lassen sich drei Aussagekomplexe unterscheiden: 1. In 10, 1–2 steht die Tür zum Hof der Schafe im Mittelpunkt¹⁵. Ihr wird die Funktion der Scheidung zugesprochen. Wer die Tür benutzen darf, ist der Hirt. Räuber und Diebe dagegen können nicht durch die Tür hineinkommen, sondern steigen anderswo in den Hof ein. Es geht hier also um den legitimen Zugang und Zugriff zu den Schafen im Hof. 2. In 10, 3 wird das Verhalten der Schafe zum Hirten und das Verhältnis des Hirten zu den *eigenen* Schafen geschildert, nachdem der Hirt den Hof betreten hat. 3. In 10, 4–5 schließlich wird gesagt, was danach außerhalb des Hofes geschieht, was der Hirt tut („*er geht vor ihnen her*“) und was die Schafe tun bzw. auf gar keinen Fall tun werden (Futur!), nachdem sie dem Hirten aus dem Hof heraus gefolgt sind.

¹³ Zum engen Zusammenhang von Joh 9 und Joh 10 vgl. auch U. BUSSE (s. Anm. 1), 517 f. Auch F. HAHN (s. Anm. 1), 186: „Aufbau von 9, 1–10, 39 ist wohlüberlegt und bis zu einem gewissen Grade (?) durchaus sinnvoll.“ HAHN läßt dann aber den vorliegenden Text doch nicht als auszulegenden Text gelten, sondern betreibt „Traditionskritik“ (die allerdings verkappte Literarkritik ist): 10, 14 sei Kernlogion, zu dem die bildhaften Schilderungen 10, 1–5. 11–13. 26bf durchaus passen. Eine deutero-johanneische Redaktion habe aus diesem Material eine polemische Anklage gegen Pharisäer (9, 39 ff.) geschaffen, indem sie 10, 7–10 einfügte.

¹⁴ Vgl. die Beobachtungen von J. SCHNEIDER (s. Anm. 11), 221 f.

¹⁵ Richtig R. SCHNACKENBURG, 353.

Die *Offenbarungsrede* nimmt eindeutig auf den Rätsel-Teil Bezug, indem sie die Aussagen über die Funktion der Tür, über den *echten* Hirten, über die Diebe/Räuber und die *Fremden* und über das Verhältnis von Hirt und Schafen vertieft. Auch löst sie das Rätsel von 10, 1–5 auf, allerdings nur in einer einzigen Hinsicht, nämlich in welcher Weise die Person Jesu in der Rätselrede vorkommt¹⁶. In dieser Beziehung wird nun mit aller Offenheit (vgl. 10, 24) gesagt, daß Jesus die Tür zu den Schafen *und* der *echte* Hirt ist. Allerdings ist dieses Nebeneinander selbst wiederum ein Rätsel. Aber es ist lösbar, sobald man sich darauf einläßt (vgl. 10, 19–21). Alle anderen Aussagen des Rätsels werden nicht entschlüsselt. Aber nachdem nun einmal Tür *und* Hirte mit Jesus identifiziert sind, kann man weiter fragen: wer sind dann die Diebe/Räuber, der Türhüter, die *eigenen* (und die anderen) Schafe, die *Fremden* und der *Mietling*? In dieser Hinsicht erfolgt keine Entschlüsselung, und doch kann derjenige sie leisten, der die „Ich“-Aussagen Jesu annimmt. Wer dagegen Jesus ablehnt, hat eine „verrückte“ Rede vor sich.

Durch die ἐγὼ εἶμι-Aussagen kommt ein gewisser Rhythmus in die Rede¹⁷. Zweimal bezeichnet sich Jesu als die Tür, womit 10, 1 f. aufgenommen wird. In 10, 7 nimmt er in Anspruch, der legitime Zugang zu den Schafen zu sein, den die Diebe/Räuber nicht haben (10, 8). In 10, 9 ist er der Zugang zum Heil und Leben für die Schafe, während die Diebe/Räuber ihnen das Verderben bringen. Zweimal bezeichnet sich Jesu sodann als der *echte* (καλός) Hirt, der sein Leben für die Schafe einsetzt. In 10, 11 ff. sagt er dies von sich im Gegensatz zum Mietling, der vor dem Wolf flieht, und in 10, 14 f. umschreibt er so sein Verhältnis zu seinen Schafen, wie es in 10, 3 f. schon angeklungen war. 10, 16 schließlich nimmt Bezug auf den in 10, 1 erwähnten Hof der Schafe und stellt den aus diesem Hof stammenden Schafen noch andere an die Seite, die alle vom Hirten zu einer Herde vereinigt werden. Die Aussagen 10, 17 f. erläutern, daß die Lebenshingabe des Hirten Jesus kein Unfall oder Unglück, auch keine Niederlage sein wird, sondern seine freie Tat in Erfüllung des Auftrags seines Vaters. Die Offenbarungsrede ist aber nicht nur eine Ausführung des Rätsel-Teils. So sehr sie diesen auch aufnimmt, sie übersteigt auch seinen Rahmen. Durch die Figur des „Mietlings“ und das Feindbild des „Wolfes“ weist sie über den Rahmen des Rätsel-Teils hinaus in eine Zeit, in der der Hirt selbst nicht mehr unmittelbar bei seinen Schafen ist. Durch den Hinweis auf andere Schafe, die nicht aus dem Hof sind (10, 16), verläßt sie auch den räumlichen Rahmen des Rätsel-Teils.

¹⁶ Sechsmal steht in in 10, 7–16 ein ἐγὼ, sechsmal ein entsprechender Genitiv bzw. Akkusativ (πρὸ ἐμοῦ; δι' ἐμοῦ; τὰ ἐμὰ (2 ×); μου; με).

¹⁷ F. HAHN (s. Anm. 1), 185 f.

Folgender Gedankengang läßt sich in der Offenbarungsrede erkennen:

Teil I: Die Tür	10, 7–8:	Bezug zu 10, 1–2	Jesus ist die Tür <i>zu den Schafen</i> ; im Gegensatz zu Dieben und Räubern hat er den legitimen Zugang und Zugriff
	10, 9–10:	Bezug zu 10, 3–5	Jesus ist die Tür <i>für die Schafe</i> ; durch ihn finden die Schafe im Gegensatz zu Dieben und Räubern Leben im Überfluß.

Zielsatz und Überleitung 10, 10b

Teil II: Der Hirt	10, 11–13:	Bezug zu 10, 1–2	Jesus ist der echte Hirt im Gegensatz zum Mietling gibt er sein Leben für die Schafe hin
	10, 14–16:	Bezug zu 10, 3–5	Jesus ist der echte Hirt; durch seine Lebenshingabe führt er <i>alle</i> Schafe seiner Herde zusammen

Teil III: Theologische Erläuterung	10, 17–18	Jesu Lebenshingabe ist Auftrag des Vaters
--	-----------	---

IV. Der Rätsel-Teil: 10, 1–6

Was in 10, 1–5 mitgeteilt wird, könnte banal erscheinen. Es sind Selbstverständlichkeiten, um die jeder weiß, der die orientalische Schafhaltung in einem Dorf oder einer Kleinstadt kennt. Selbstverständlich gelangt der Schafdieb und Räuber nicht durch die Tür in den Hof hinein, in dem die Schafe verwahrt werden, zumal wenn die Tür durch einen Türhüter bewacht wird. Er muß schon über die Mauer des offenbar groß gedachten Schafhofes einsteigen. Ebenso selbstverständlich geht der Hirt durch die Tür in den Hof hinein. Ihm öffnet, wohl auf ein Erkennungszeichen hin, der Türhüter von innen die Tür. Diese Selbstverständlichkeiten werden aber nicht in Erzählform dargeboten, sondern in Definitionssätzen. Es

wird nicht *erzählt*: Der Dieb/Räuber steigt über die Mauer in den Hof der Schafe, der Hirte aber geht durch die Tür. Erst ab 10, 3 finden wir solch erzählende Sätze. Vielmehr wird definiert: Wer nicht durch die Tür geht, ist Dieb/Räuber, wer durch die Tür hineingeht, ist Hirte! Die Tür ist das Kriterium¹⁸. Also ist *jeder*, der durch die Tür in den Hof geht, legitimer Hirte? Oder gibt es nur einen Hirten, nämlich nur den, von dem dann erzählt wird und dem der Türhüter öffnet? Schon spürt man, was das Redestück sein will: es ist ein *Rätsel* (10, 6), eine Rede mit verborgenem Hintersinn, den aufzudecken der Hörer/Leser aufgerufen ist¹⁹.

Auch das Folgende ist rätselhaft, so vertraut die dargestellte Szene dem Hörer/Leser auch sein mag. Der Türhüter öffnet dem Hirten, die Schafe horchen auf seine Stimme, er ruft seine *eigenen* Schafe mit Namen auf und führt sie (durch die Tür) hinaus. Die Sache scheint klar zu sein: Offenbar gibt es nicht nur eine Herde im Hof und nicht nur einen Hirten. Wozu wäre sonst auch der Türhüter nötig! Allerdings, für die „eigenen“ Schafe gibt es nur diesen einen Hirten, dessen Stimme ihnen vertraut ist und der sie mit Namen ruft. Die Rätselfrage steht im Raum: Gibt es also noch andere Schafe und andere Hirten? Warum wird nur von diesem einen erzählt? In der Tat: in 10, 3 wird *erzählt*: der Hörer/Leser kann sich die Szene lebhaft vorstellen. So geht es zu, wenn ein Hirt am frühen Morgen *seine* Schafe aus dem Hof abholt, in dem sie über Nacht verwahrt waren.

Doch mit 10, 4 wird die Erzählhaltung sofort wieder verlassen. Nun wird gesagt, was geschehen wird, *sobald* der Hirt *alle die Seinen* aus dem Hof hinausgetrieben hat: Dann geht er vor ihnen her, und sie folgen ihm nach, weil sie seine Stimme kennen. Der Ton, mit dem in 10, 4 (trotz 10, 3) nochmals der Auszug der Schafe aus dem Hof festgestellt wird, hat etwas Drängendes (πάντα) und der Gewaltsames (ἐκβάλη). Ist denn der Auszug endgültig? Kommen Hirt und Herde am Abend nicht zurück in den Hof? Soll der Hörer/Leser verstehen, daß der Hirt die Seinen zu einem neuen Ziel wegführt? Wieder ein rätselhafter Zug! Der hat aber Auswirkungen auf die Erzählung von 10, 3: Wenn die Folge des Kommens des Hirten ist, daß er seine Schafe endgültig aus dem Hof wegführt, dann kann in 10, 3 nicht geschildert werden, was immer wieder jeden Morgen geschieht. Wird

¹⁸ Richtig R. SCHNACKENBURG, 353 f.

¹⁹ Daß 10, 1–5 ein aus sich heraus verständliches „Gleichnis“ ist, wie J. BECKER, 325, meint, und erst durch 10, 6 zu einem verschlüsselten Text gemacht wird, trifft nicht zu. Überhaupt sollte man das Stück nicht als „echtes Gleichnis“ (R. BULTMANN, 283) bezeichnen. Richtiger C. K. BARRETT, 368: „symbolische Rede.“ Jedenfalls spürt jeder Hörer/Leser sofort, daß der Text eine verborgene „Bedeutung“ und einen „Hintersinn“ hat, also ein Rätsel ist.

hier vielmehr ein einmaliges Ereignis dargestellt, das erstmalige und endgültige Kommen des Hirten in den Hof²⁰?

Der letzte Zug des Rätsels stellt wie 10, 1 neben den Hirten einen Gegenspieler, nun den *Fremden*. Er scheint – anders als der Dieb/Räuber – eine dem Hirten ähnliche Beziehung zu den Schafen zu haben: auch er lockt sie offenbar mit seiner Stimme und scheint sie führen zu wollen, aber die Schafe *werden* ihm nicht folgen, weil sie die Stimme der *Fremden* (!) nicht kennen. Hier wird die Rede nun vollends rätselhaft: aus dem *Fremden* ist unter der Hand eine Mehrzahl von Feinden geworden, vor denen die Schafe regelrecht fliehen müssen. Auffällig ist das Futur der Verben²¹. Nimmt man es ernst, kann die Aktion der *Fremden* und die Flucht nur verstanden werden als drohendes Ereignis nach dem Auszug der Schafe aus dem Hof. Die *Fremden* treten also mit dem Hirten nicht bereits im Hof in Konkurrenz, sondern erst auf dem Weg außerhalb des Hofes. Unterscheidungskriterium zwischen Hirt und *Fremden* ist auch nicht mehr die Tür – die liegt ja längst hinter Hirt und Schafen –, sondern die Stimme. Die Stimme der *Fremden* will die Schafe offenbar verführen, sie dem Hirten abspenstig machen. Das scheint etwas ganz anderes zu sein als das, was Diebe/Räuber tun. Aber ist es das wirklich? Auch die *Fremden* wollen die Schafe dem Hirten rauben, wenn auch durch Verlockung, und auch vor ihnen müssen die Schafe fliehen. Kehren in den *Fremden* die Diebe/Räuber von 10, 1 zurück, wenn Hirt und Schafe den Hof verlassen haben²²?

Zu solchen Fragen drängt der Text. Selbstverständlich und klar sind die Sachverhalte, die er mitteilt, nur im ersten Augenblick. Da klingen sie fast banal. Wer genauer hinhört, wird vor ein Rätsel gestellt, dessen Sinn nicht offen zutage liegt. So nennt denn der Autor diesen Redeteil auch selbst eine *παρομμία* (10, 6; vgl. 16, 25. 29). Es kommt darauf an, den Hintersinn zu erfassen. Die Pharisäer können es nicht. Können es die wohlwollenden Hörer Jesu? Kann es der Leser?

V. Die Offenbarungsrede: 10, 7–18

Wer ein Rätsel lösen will, braucht oft nur das Wissen in einem einzigen Punkt, um das Ganze zu entschlüsseln. Aber es muß der entscheidende Punkt sein. Entscheidend für die Lösung des Rätsels Jesu ist es zu wissen, wer der Hirte ist. Und weil der Hirt vor Dieben/Räubern dadurch

²⁰ Richtig O. KIEFER (s. Anm. 1), 39 f.

²¹ Richtig O. KIEFER (s. Anm. 1), 46.

²² O. KIEFER (s. Anm. 1), 14, vermutet, daß „Dieb/Räuber“ und „Fremde(r)“ unter verschiedener Rücksicht die gleichen Gestalten meint. Ähnlich Schnackenburg, 357.

legitimiert wird, daß er durch die Tür kommt, ist noch entscheidender das Wissen darum, was die Tür ist.

1) Die Tür (10, 7–10)

Gerade diesen Punkt entschlüsselt Jesus nun den Hörern/Lesern im zweiten Teil seiner Rede. Er identifiziert sich selbst mit der *Tür der Schafe* (10, 7)²³. Gemeint ist beides: Tür als Zugang zu den Schafen und als Ausgang der Schafe zur Weide. Aus dem Rätsel ist so ein Bildwort, eine Metapher geworden: Nur durch Jesus gibt es einen legitimen Zugang in den Hof zu den Schafen, und nur durch ihn *werden* sie zur Weide hinauskommen²⁴. Er allein garantiert den Schafen Nahrung und Leben.

Ist aber Jesus die Tür, dann gab es zuvor keinen legitimen Zugang zu den Schafen. Es gab vor ihm keinen Hirten. Dann aber ist klar, daß es in jenem Hof auch nicht verschiedene Herden gab, wie 10, 3 f. nahezu legen scheint. Gab es aber vor Jesus keinen Hirten, weil noch keine Tür zu den Schafen führte, dann gab es auch keine Herde! Diese wird ja durch den Hirten konstituiert. Es gab dann nur eine Ansammlung von Schafen in der Abgeschlossenheit des Hofes. Und jeder, der sich vor Jesus (und ohne ihn) Zugang zu den Schafen verschaffte, sie leiten und führen wollte, war und ist somit Dieb und Räuber. Er könnte sie gar nicht aus dem Hof hinaus zur Weide und ins Leben führen, weil nur Jesus die Tür dorthin ist. Also kann er nur *stehlen, schlachten und verderben* (10, 10a)²⁵. Wer also sind die Diebe/Räuber, die das Verderben über die Schafe bringen wollen? Kann der Hörer/Leser das jetzt schon wissen? So viel dürfte jedenfalls jedem Hörer klar sein: die im Hof versammelten Schafe sind die Israeliten²⁶, und zwar die Zeitgenossen Jesu. Der Hof ist das, was diese (bisher) zusammenband: das Land, die Stadt Jerusalem, der Tempel, das Gesetz (?). Jesus beansprucht die Israeliten als sein Eigentum: Er allein hat den legitimen Zugang zu den Israeliten und ist der Ausgang für sie zu Weide und Leben. Diebe/Räuber sind dann alle, die ohne Anerkennung Jesu und seines legitimen Anspruchs sich der Israeliten zu bemächtigen suchen, die Pharisäer und Hohenpriester also, wie sie im Kontext des Johannesevangeliums dargestellt werden (vgl. 1, 19. 24; 7, 32. 45 ff.; 9, 13–41; 11, 45–53; 12, 19). Sie beanspruchen, Führer des Volkes zu sein und „führen“ es doch

²³ Gegen U. BUSSE (s. Anm. 1), 519, der der Lesart *ὁ ποιμήν* den Vorzug gibt, allerdings mit dem zweifelhaften Argument, die ekklesiologische Deutung Jesu als „Tür“ sprengt den Textzusammenhang; so schon J. WELLHAUSEN, 48 f.

²⁴ Das Futur ist zu beachten! Richtig O. KIEFER (s. Anm. 1), 57.

²⁵ Richtig U. BUSSE (s. Anm. 1), 522.

²⁶ Richtig J. Wellhausen, 47: „Nach Jeremias, Ezechiel und Ps 23 kann es nicht zweifelhaft sein, daß die Herde das theokratische Volk ist.“

nur ins Verderben. Sie behaupten zu sehen und sind doch blind (9, 39 ff.)²⁷.

Jesu Kommen dagegen bringt den Schafen Leben im Überfluß (10, 10b). Damit ist nun zur zweiten Entschlüsselung, die Jesus ausdrücklich den Hörern bietet, übergeleitet. Denn zum Bildwort: „*Ich bin die Tür* . . .“ paßt schlecht die Aussage „*Ich bin gekommen* . . .“. Im Rätsel ist es der Hirt, der „*kommt*“ (10, 2), und als der *echte* und *wahre* (καλός)²⁸ Hirt bezeichnet sich Jesus nun in 10, 11. Diese zweite Selbstidentifizierung folgt konsequent aus der ersten²⁹. Denn wenn Jesus die Tür ist, der einzig legitime Zugang zu den Schafen im Hof, und wenn er zu den Schafen „*gekommen*“ ist, dann ist er eben auch der legitime Hirt, der erste und der beste, den die Schafe überhaupt haben können.

2) Der Hirt (10, 11–16)

Im Rätsel wurde nach dem Kommen des Hirten erzählt, daß er seine *eigenen* Schafe mit Namen anruft und sie dann *alle* (!) aus dem Hof hinausführt. Danach geht er vor ihnen her, und seine Schafe folgen ihm (10, 3 f.). Dieser Gedanke wird in der Offenbarungsrede Jesu anscheinend nicht aufgegriffen. Zwar war schon in 10, 9 davon die Rede, daß die Schafe durch die Tür, die Jesus selbst ist, zur Weide hinausgelangen werden, und in 10, 12 f. ist vorausgesetzt, daß die Schafe sich außerhalb des Hofes – offenbar auf freiem Feld – befinden. Also muß Jesus, der Hirt, sie hinausgeführt haben. Und 10, 14 greift offenbar 10, 3 auf: das Hören der Stimme des Hirten und die Benennung der Schafe mit Namen wird nun ein gegenseitiges Kennen von Hirt und Schafen genannt. Dennoch fehlt in der Offenbarungsrede der Zug, daß der Hirt den Schafen vorausgeht und sie ihm folgen. Nun war dieser Zug in 10, 4 durch den vorausgehenden Temporalsatz (ὅταν . . .) sogar noch besonders betont und gegenüber dem „*Kommen*“ des Hirten als etwas Zukünftiges ausgewiesen worden.

²⁷ Richtig O. KIEFER (s. Anm. 1), 54; F. HAHN (s. Anm. 1), 195; U. BUSSE (s. Anm. 1), 517; R. SCHNACKENBURG, 361, vermutet zusätzlich Polemik gegen Zeloten oder heidnisch/gnostische Heilbringer; ähnlich C. K. BARRETT, 370. J. BEUTLER, in: The Shepherd Discourse (s. Anm. 1), 22, denkt an christliche Irrlehrer. Doch ist beides auszuschließen. Nach der Logik des Textes (vgl. auch 10, 1 f.) sind Diebe/Räuber offenbar Personen, die mit Jesus *gleichzeitig* sind.

²⁸ „Gewiß könnte es statt καλός und ἀληθινός heißen. Indessen bringt das καλός die Bedeutsamkeit des Offenbarers in bestimmter Hinsicht zum Ausdruck . . . *sein Sein für*“: R. BULTMANN, 277.

²⁹ Gegen F. HAHN (s. Anm. 1), 186 f., der meint, die Ich-bin-Worte Jesu stünden untereinander in Spannung.

Statt dessen wird nun (10, 11; vgl. 10, 15) gesagt, daß der *echte* Hirt sein Leben für die Schafe hingibt. Diese Lebenshingabe muß mit 10, 10b verbunden werden: Durch sie gewinnen die Schafe Leben im Übermaß. Besteht darin das „Vor-den-Schafen-Hergehen“ des Hirten, von dem das *Rätsel* sprach (10, 4)? Ist in ihr das „Weidefinden“ und „Lebenhaben“ der Schafe begründet (10, 9. 10)³⁰? Der Kontext des Johannesevangeliums spricht dafür, daß dies so gemeint ist (vgl. 6, 51; 11, 51 f.; 12, 24–26; 13, 36–14, 4).

Die Lebenshingabe für die ihm gehörenden Schafe ist das Kennzeichen des *echten* und wahren Hirten. Darin unterscheidet er sich vom „*Mietling, der nicht Hirte ist, dem also die Schafe nicht zu eigen sind*“ (10, 12). Dieser *Mietling* läßt die Schafe beim Kommen des Wolfes im Stich und flieht, so daß der Wolf die Schafe reißen und zerstreuen kann. Das Wirken des *Mietlings* ist also eine Gefahr für die Schafe: Sie sind schutzlos dem Wüten des Wolfes ausgesetzt, sie gehen zugrunde und werden zerstreut. Ähnliche Gefahren für die Schafe im Hof und außerhalb gingen auch von den Dieben/Räubern – sie „*rauben und schlachten und vernichten*“ (10, 10a) – und von den *Fremden* aus – vor ihnen *fliehen* die Schafe (10, 5). Es hatte sich uns für die Rätselrede die Frage gestellt, ob die Diebe/Räuber und die *Fremden* miteinander identisch sind, nur unter verschiedenem Aspekt: die Diebe/Räuber treiben ihr Spiel mit den Schafen *im Hof*, die *Fremden* außerhalb.

Der *Mietling* ist nun ohne Zweifel von den Dieben/Räubern zu unterscheiden. Nicht er selbst vernichtet die Schafe, er scheint sie zu hüten und zu leiten, aber gerade dadurch gefährdet er sie. Es ist der Wolf, der die Schafe reißt und zerstreut. Also ist eher der Wolf mit den Dieben/Räubern zu vergleichen als der *Mietling*.

Inwieweit unterscheidet sich der *Mietling* aber vom *Fremden*? Diese wollen die Schafe führen, der *Mietling* leitet sie tatsächlich. Freilich erkennen die Schafe die *Fremden* als solche. Sie folgen ihnen nicht, sondern fliehen vor ihnen. Den *Mietling* dagegen halten sie zumindest eine zeitlang für einen Hirten, bis sich eben zeigt, daß ihm nichts an den Schafen liegt und er sie beim Kommen des Wolfes im Stich läßt. So ist denn der *Mietling* auch mit den *Fremden* nicht identisch. Wohl besteht dagegen zwischen Dieb/Räuber, *Fremden* und Wolf eine Verbindung. Der *Mietling* aber ist derjenige, der dem letzten Gegenspieler des *echten* Hirten, dem Wolf Raum gibt, so daß er gegen die Schafe wüten kann. So ist auch er, obwohl mit den Schafen zeitweise verbunden, letztlich ein Gegenspieler des *echten* Hirten.

³⁰ Richtig sieht O. KIEFER (s. Anm. 1), 57, im Futur von 10, 9 einen Verweis auf den Tod Jesu.

Wie die *Fremden* tritt er offenbar erst in der Zukunft – gesehen vom Standpunkt der Rede Jesu – auf den Plan. Aber es ist eine fernere Zukunft: Während die *Fremden* noch zu Lebzeiten des *echten* Hirten agieren, kann der *Mietling* seinen Platz ja erst einnehmen, wenn der Hirt sein Leben für die Schafe hingegeben hat.

Nachdem Jesus sich so von den Gegenspielern abgesetzt hat, kann er nun in völlig offener „Ich-Rede“ noch einmal sein Wirken beschreiben (10, 14–16). Er ist der gute und *echte* Hirt, „*weil ich die Meinen kenne und die Meinen mich kennen*“ (10, 14; vgl. 10, 3). Die Schafe gehören zu ihm, und ihm liegt an ihnen. Sein Verhältnis zu den Schafen ist so innig wie das zwischen dem Vater und ihm. „*Und ich gebe mein Leben für die Schafe*“ (10, 15). Vom Standpunkt der Hörer Jesu aus verweist diese Aussage voraus auf Jesu *zukünftige* Lebenshingabe am Kreuz, vom Standpunkt der Leser weist sie zurück.

Dieses Geschehen der Lebenshingabe und – wie 10, 17 sofort zeigen wird – der Neugewinnung des Lebens ist, wie oben bereits vermutet, der Vollzug der Hirtentätigkeit Jesu, sein „Vor-den-Schafen-Hergehen“ und sein Leiten und Führen. Durch sein Wirken als Hirte bis hin zur Lebenshingabe am Kreuz hat Jesus offenbar die *eigenen* Schafe, die auf seine Stimme hören, aus dem Hof hinausgetrieben (10, 3 f.) und geht von da an – als der Erhöhte – vor ihnen her. Daß dies gemeint ist, macht nun 10, 16 vollends deutlich. Jesus verweist noch auf andere Schafe, die nicht aus dem Hof „Israel“ sind. Die spätere, nachösterliche Mission außerhalb Israels kommt in den Blick³¹, wie sie auch sonst im Johannesevangelium angedeutet wird (vgl. 4, 35–38; 11, 51 f.; 17, 20 f.). Der Erhöhte wird auch die anderen Schafe leiten, denn auch sie hören wie die eigenen Schafe aus dem Hof (10, 3) auf seine Stimme, und so werden die aus dem Hof „Israel“ herausgeführten zusammen mit jenen anderen Schafen eine Herde sein, und ein Hirt wird sein, der alle zum Leben führt.

3) Die theologische Erläuterung (10, 17–18)

Die wie ein Anhang wirkenden Erläuterungen 10, 17–18 beziehen sich einzig auf die Lebenshingabe als der entscheidenden Tat des Hirten Jesus. Dadurch wird noch einmal deutlich, wie wichtig dieser Gedanke im Ganzen ist. Was der gute und wahre Hirt Jesus für seine Schafe tatsächlich ist, kommt im Einsatz seines Lebens für sie am klarsten zum Ausdruck. Dadurch rettet er sie vor dem Verderben durch den Wolf (10, 12) und wirkt für sie Leben im Überfluß (10, 10b). In seiner Lebenshingabe zeigt sich,

³¹ Richtig O. HOFIUS, Die Sammlung der Heiden zur Herde Israels (Joh 10, 16; 11, 51): ZNW 58 (1967) 289–291, hier 290 f. (mit Verweis auf Jes 56, 7. 8).

daß ihm an den Schafen liegt (10, 13), die er durch und durch kennt und also liebt (10, 14). Seine Lebenshingabe wird also Sterben für die Seinen und somit höchster Ausdruck der Liebe sein (vgl. 15, 13).

Das kann sie natürlich nur sein, wenn sie freiwillig ist, also stellvertretender Einsatz des Lebens, um so Tod und Verderben durch den Wolf von den Schafen abzuwenden. Das machen die Verse 10, 17–18 nun deutlich. 10, 17 schließt dabei an 10, 15 an, ja wiederholt die Aussage in neuer Prägung; denn inniges, gegenseitiges „Kennen“ ist Lieben, und die Liebe besteht darin, das Geliebte immer besser zu erkennen. Auch der Vater weiß also um die beabsichtigte Tat der Lebenshingabe des Sohnes, und deshalb liebt er ihn, also ist sie auch von ihm gewollt (vgl. 10, 18fin.). Neu gegenüber 10, 15 (vgl. 10, 11) ist, daß nun auch von der Wiederbelebung gesprochen wird. Jesus hat die Vollmacht, sein Leben hinzugeben und es sich wieder zu nehmen. Klar ist, daß er diese Vollmacht vom Vater empfangen hat (vgl. 5, 26), und darum ist die Wiederbelebung als Tat Jesu zugleich eine Wirkung des Vaters.

Diese abschließenden Bemerkungen, die mit dem Hinweis auf Auftrag und Gebot des Vaters eindrucksvoll enden, binden nun alle vorher gemachten Aussagen an den Vater zurück. Er steht hinter Jesus, der als *echter* und wahrer Hirt zu den Schafen im Hof kommt. Wie so oft im Johannesevangelium zeigt sich auch hier, daß johanneische Christologie zugleich Theologie ist³². Man kann also mit Recht fragen: Gehören der Hof und die Schafe in ihm, die der Hirte beansprucht, dem Vater als dem Besitzer? Ist er der Verursacher und eigentliche Beweger all der Ereignisse, die in Jesu Rede rätselhaft verschlüsselt werden?

VI. Die Lösung

Das dem Hörer Jesu gestellte *Rätsel* gilt natürlich auch dem Leser des Johannesevangeliums. Nur mit Hilfe der „*Ich bin*“-Worte der *Offenbarungsrede* können beide es lösen. Aber die Offenbarungsrede ist selbst wiederum rätselhaft. Sie stellt verschlüsselt Ereignisse der Zukunft dar und muß entschlüsselt werden. Wir stellen daher zwei Fragen: Was konnten die Hörer Jesu auf der Ebene der Darstellung des Johannesevangeliums von seiner Rede verstehen, und was blieb ihnen auch nach Jesu Offenbarungsrede notwendig rätselhaft? Können nun die Leser diese Resträtsel lösen?

³² Vgl. L. SCHENKE, Das Johannesevangelium (Urban TB 446), Stuttgart 1992, 45 f.

Wir treffen in 10, 19 ff. auf zwei Sorten von Hörern Jesu. Da sind die Gegner (Pharisäer: vgl. 9, 39 ff.), die schon das *Rätsel* nicht verstanden haben und am Ende ablehnend konstatieren, Jesus habe einen Dämon und sei verrückt. Diese Hörer lehnten es ab, sich dem *Rätsel* überhaupt zu stellen, weil sie sich nicht dem Geheimnis der Person Jesu stellen wollen. Nach *ihrem* Verstehen der Rede kann also gar nicht gefragt werden. Dann aber sind da jene Hörer, die im Blick auf die wunderbare Heilung des Blindgeborenen (vgl. Joh 9) Jesus und seinen Worten Bedeutung zubilligen. Was können diese Hörer verstehen, wenn sie die entschlüsselnden Selbstaussagen Jesu („*Ich bin ...*“) akzeptierten? Inwieweit können sie schon das *Rätsel* lösen?

Sie können verstehen, daß der Hof „Israel“ ist mit seinen Institutionen als einer schützenden Mauer, durch die die Schafe des Volkes Gottes aufbewahrt wurden, bis der einzig „echte“ Hirt der Schafe, der Messias, kommt, um sie hinauszuführen. Nur er hat einen legitimen Anspruch auf die Schafe, nur er ist als Beauftragter Gottes Eigentümer der Schafe – ihm *liegt an den Schafen*, und sie *gehören ihm* – und dazu berechtigt, durch die Tür einzutreten. Dann gibt es aber vor seinem Kommen keinen legitimen Zugang zu den Schafen und keinen Ausgang für sie, und insofern ist es völlig verständlich, wenn Jesus als der messianische Hirt sich zugleich die „*Tür der Schafe*“ nennt. Jeder andere Führungsanspruch in Israel, der sich nicht von diesem Messiashirten herleitet, ist daher Diebstahl und Räuberei. Die angeblichen Führer des Volkes, Pharisäer und Hohepriester, müßten sich seiner Führung unterstellen, auf ihn hören und selbst hinter ihm hergehen. Nachdem aber in Jesus der Hirt gekommen ist, kommt für die Schafe alles darauf an, seinem Ruf zu folgen und hinter ihm her den Hof zu verlassen. Denn jetzt formiert sich die Herde; jetzt erweist sich, wer zu des Hirten *eigenen* Schafen gehört. Wer jetzt noch im Hof verbleibt, einen anderen Hirten erwartet, der gehört nicht zur Gemeinde des Messias und kommt nicht zum Leben (10, 9), sondern geht durch das Wirken der anmaßenden Autoritäten zugrunde (10, 10). Tatsächlich bewahrt der Hof nur einen Teil der Herde des Messias/Hirten. Erst nachdem die *eigenen* Schafe aus dem Hof herausgeführt worden sind, können sie mit den *anderen* Schafen (Samaritanern und Heiden? vgl. Joh 4, 35 ff.; 12, 20 ff.; 11, 51 f.) die eine Herde des einen Hirten bilden.

Die Hörer haben also in Jesu Rede in verdeckter Weise gehört, wie sich Israels Heilsgeschichte mit dem Kommen Jesu erfüllt hat. Wer richtig hingehört hat, konnte auch vernehmen, daß Jesus klar und offen beanspruchte, der Messias zu sein (vgl. 10, 24 f.). Er hat ebenso gehört, daß Jesus das Leben hingeben wird für das Leben seiner Schafe und (nach seinem Sterben) noch andere Schafe mit denen, die aus „Israel“ stammen,

zusammenführen wird. So mußte ihm klar werden, daß das Wirken des messianischen Hirten Jesus den alten Hof „Israel“ mit seinen Mauern hinter sich läßt und ihn seiner bewahrenden Funktion beraubt. Niemals mehr wird die *eine* Herde dorthin zurückkehren.

Das alles können die Hörer verstehen, wenn sie sich auf Jesu Anspruch einlassen. Haben sie damit aber alle Rätsel gelöst? Was bleibt offen? Zunächst die Gestalt des Türhüters (10, 3), sodann die der „Fremden“ (10, 5) und die des „Mietlings“ (10, 12 f.). *Fremde* und *Mietling* sind Figuren der Zukunft; sie treten erst auf den Plan, wenn die Schafe den Hof mit dem Hirten verlassen haben bzw. wenn der Hirt sein Leben wird hingegeben haben, also nicht mehr leibhaftig bei den Schafen ist. Der Türhüter dagegen ist jemand, der für das *Kommen* des Hirten in den Hof der Schafe Bedeutung hat. Mit seiner Erwähnung in 10, 3 beginnt der *erzählende* Teil. Wenn Jesus hier also sein eigenes *Kommen* erzählt, insofern er der Hirt ist, muß der Türhüter eine Gestalt seiner Geschichte sein. Da er die Tür doch wohl von innen öffnet, befindet er sich im Innern des Hofes bei den Schafen. Und da es nur einen einzigen Hirten der Schafe gibt, dessen einmaliges geschichtliches Kommen erzählt wird, ist die Aufgabe des Türhüters auch einzig auf diesen Augenblick ausgerichtet. So liegt es nahe, ihn mit Johannes dem Täufer zu identifizieren³³. Dessen Aufgabe war es, nach dem messianischen Hirten, dem Sohn Gottes, Ausschau zu halten und ihn, sobald er angekommen war, „Israel“ bekannt zu machen (1, 29–30)³⁴. Diese Identifizierung könnten auch die Hörer Jesu vornehmen, denen die Selbsteinschätzung des Täufers ja bekannt war (vgl. 1, 19. 24; 10, 40 f.).

Die Identität der *Fremden* dagegen müssen den Hörern Jesu zunächst dunkel bleiben. Zwar können sie verstehen, daß diese *Fremden* die aus dem Hof ausgezogene Herde in Zukunft dem Hirten abspendig machen wollen. Sie werben offenbar um die Schafe und locken sie mit ihrer Stimme. Darum müssen die Schafe vor ihnen fliehen, offenbar indem sie weiter hinter dem *echten* Hirten hergehen und bei ihm bleiben. Aber wer ist der *Fremde*, der zugleich eine Vielzahl von *Fremden* in sich schließt? Tritt ihre Identität im Verlauf der Handlung des Johannesevangeliums deutlicher hervor, wenn der Hohepriester und die Pharisäer mit Gewalt versuchen, die Schafe Jesu wieder unter ihre eigene Fuchtel zu bringen (vgl. 9, 24 ff.; 11, 48. 50. 52; 12, 10 f. 19. 42)? Noch weniger können die Hörer Jesu den *Mietling*

³³ Gegen R. BULTMANN, 283, der fordert, der Türhüter dürfe nicht gedeutet werden.

³⁴ Vgl. dazu L. SCHENKE, Die literarische Entstehungsgeschichte von Joh 1, 19–51, in: BN 46 (1989) 24–57.

identifizieren. Mit diesem kommt ja eine spätere Zeit in den Blick, in der die Herde nicht mehr durch den Hirten persönlich geleitet wird. In dieser Zeit ist sie (erneut?) dem Wüten des Wolfes ausgesetzt, dem sich bereits der Hirt entgegengestellt hat, als er sein Leben hingab für seine Schafe.

Mit den Gestalten der *Fremden* und des *Mietlings* wie auch mit der Erwähnung *anderer Schafe* (10, 16) verweist Jesu Rede somit auf eine spätere Zeit, die für die Hörer Jesu noch nähere oder fernere Zukunft ist. Können nun die Leser des Johannesevangeliums mit diesen Hinweisen etwas anfangen? Können sie sie entschlüsseln³⁵? Ich meine, sie können dies und sollen es, insbesondere die ersten Leser des Evangeliums (und der johanneischen Briefe), also die johanneische Gruppe. Auf sie sind die rätselhaften Gestalten gemünzt. Sie können sie mit Figuren identifizieren, die in der weiteren Handlung des Johannesevangeliums eine entsprechende Rolle spielen oder im Leben der Leser gespielt haben.

Die johanneische Gemeinde hatte eine starke äußere und innere Gefährdung zu überstehen³⁶. Sie geriet, wohl in der Zeit nach dem jüdischen Krieg, unter den Druck eines sich orthodox ausbildenden Judentums pharisäischer Prägung, das andere jüdische Gruppen, darunter auch Judenchristen, zu disziplinieren suchte oder gewaltsam aus dem Judentum ausschied. Diese gefährliche Situation, in der in den *Fremden* die Pharisäer und Hohenpriester, mit denen sich schon Jesus im Verlauf der Handlung auseinandersetzen mußte, zurückkehrten, wird offenbar in 10, 5 verschlüsselt dargestellt. Diese *Fremden* lockten die Christen, den *echten* Hirten Jesus zu verlassen und hinter ihnen her zu gehen, also vom christologischen Bekenntnis abzulassen und auf die Spur des jüdischen Bekenntnisses zurückzukehren.

Für diejenigen johanneischen Christen, die diesem Ruf der *Fremden* nicht folgten, ergaben sich gefährliche Konsequenzen. Es kam seitens der jüdischen Führung zu „leamtlichen“ Prozessen gegen Christen um das christologische Bekenntnis, zu disziplinarischen Maßnahmen wie Synagogenausschluß und zu gewalttätigen Ausschreitungen oder gar zu Mord. In der Darstellung des Johannesevangeliums wird diese Situation der johan-

³⁵ R. SCHNACKENBURG, 373, und O. KIEFER (s. Anm. 1), 64, lehnen eine konkrete, allegorische Deutung von 10, 12 f. allerdings ab. Es werde in einer ganz allgemeinen Weise von der Gefahr für die Schafe (Wolf) und dem typischen *Nichthirten* (Mietling) gesprochen. Dagegen spricht aber der ganze Duktus des Textes, der entschlüsselt werden will.

³⁶ Vgl. dazu H.-J. KLAUCK, *Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften*, in: BZ 29 (1985) 193–220; K. WENGST, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, München 1990; L. SCHENKE (s. Anm. 31), 113 f. u. a.

neischen Gemeinde in späterer Zeit nicht nur in der „Hirtenrede“ erkennbar. Sie spiegelt sich vielmehr überall. Im Konflikt Jesu mit den „Juden“ und deren Führern, den Pharisäern und Hohepriestern, können die Leser ihr eigenes Geschick und ihren eigenen Kampf im voraus dargestellt sehen. Was Jesus in 15, 18, 20 den Jüngern beim Abschied sagt, gilt ihnen: Sie werden das gleiche Geschick erfahren wie Jesus selbst. Jesus sagt es ihnen in 15, 18–16, 11 in aller Eindringlichkeit voraus. Sie sind die eigentlichen Adressaten dieser Rede Jesu³⁷. Auch der geheilte Blinde in Joh 9 ist ein Beispiel dafür, wie die pharisäische Obrigkeit später mit den Christen verfahren wird, wenn der Hirte Jesus persönlich abwesend sein wird³⁸.

Die „Hirtenrede“ fordert in verschlüsselter Rede die Christen auf, dem Locken der „Fremden“ nicht zu verfallen, sondern vor ihnen zu fliehen. Wer sich von ihnen verführen läßt, der ist aus der einen Herde des einzigen und *echten* Hirten Jesus ausgebrochen. Er gehört nicht mehr zu den *eigenen* Schafen, sondern kehrt in den Hof zurück, aus dem der Hirte die „Seinen“ herausgeführt hatte. So wird er ein Opfer der Diebe/Räuber, die den übrigen Schafen das Verderben bringen.

Damit gelangen wir zur inneren Gefährdung der johanneischen Gemeinde. Sie wird besonders aus den drei Johannesbriefen erkennbar, steht aber auch im Johannesevangelium mehrfach im Hintergrund. Sie war eine Konsequenz der äußeren Bedrohung. Zahlreiche Christen hielten dem Druck des Judentums nicht stand – manche ließen sich wohl auch von der Gegenposition überzeugen – und gaben ihre Position auf. Ein Schisma brach auf. Unter den Abtrünnigen waren wohl auch Gemeindeleiter und andere führende christliche Persönlichkeiten. Im *Mietling* kann der Leser sie erkennen. Als *Mietling* erweist sich ein scheinbarer Hirte erst im Augenblick der Gefahr. Statt dem Wolf entgegenzutreten und so die Schafe zu schützen, flieht er und überläßt die Schafe dem Raub³⁹.

Das Schisma in der johanneischen Gemeinde kommt im Johannesevangelium in 6, 60–71 in den Blick⁴⁰, aber auch in den zahlreichen Hinweisen auf „Jünger“ Jesu oder Sympathisanten, die aus Angst vor den

³⁷ Vgl. dazu J. NEUGEBAUER, Die eschatologischen Aussagen in den Abschiedsreden. Eine Untersuchung zu Johannes 13–17, Stuttgart 1995.

³⁸ Vgl. J. MARTYN, History and Theology in the Fourth Gospel, Nashville 1979, 24–62.

³⁹ Der „Wolf“ ist ohne Zweifel ein anderer als die Diebe/Räuber, obwohl er dasselbe wie diese tut. Wahrscheinlich muß er mit dem „Satan“ oder dem „Herrscher dieser Welt“ identifiziert werden.

⁴⁰ Vgl. dazu L. SCHENKE, Das johanneische Schisma und die „Zwölf“ (Joh 6, 60–71), in: NTS 38 (1992) 105–121.

„Juden“/Pharisäern ihren Glauben an Jesus nicht offen zeigen oder verleugnen (vgl. 7, 13. 45–52; 9, 22; 12, 42 f.; 18, 15–18. 25 f.)⁴¹. Die Leiter der Gemeinde werden in 10, 12 f. verschlüsselt aufgerufen, wie der wahre Hirt Jesus ihr Leben für die Herde in die Bresche zu schlagen (vgl. 12, 24–26; 15, 13 f.); Petrus ist positives Beispiel dafür, daß dies auch dem Jünger möglich ist (13, 36; 21, 18 f.). Darum wird er auch von Jesus zum Hirten eingesetzt (21, 15 ff.)⁴². Judas ist negatives Beispiel. Von ihm wird z. B. 12, 6 gesagt, daß ihm an den Armen „nichts liegt“ (vgl. 10, 13).

Die ersten Leser des JohEv können also im Gegensatz zu Jesu Hörern die rätselhafte „Hirtenrede“ Jesu vollständig entschlüsseln. Es zeigt sich, daß *sie* die eigentlichen Adressaten dieser Rede sind. Die verschlüsselten Hinweise und Darstellungen beleuchten ihnen das eigene Geschick, und aus diesem werden jene „schlüssig“. So dienen sie als Warnung und Mahnung des Lesers des Johannesevangeliums, in der Gefährdung der Herde Jesu nicht zu versagen, sondern bei dem einen Hirten zu bleiben, auf seine Stimme zu hören und hinter ihm herzugehen. Daß dieses „Nachfolgen“ des Hirten die Bereitschaft einschließen muß, auch sein Leben für die „befeundeten“ Schafe in die Bresche zu schlagen, das sagt Jesus an anderem Ort ausdrücklich (15, 13 f.).

VII. Abschließende Überlegungen

Abschließend soll noch einmal deutlich werden, was in der Hirtenrede geschehen ist. Durch ihren Kontext wird klar: Wir haben es mit einer Gerichtssituation zu tun (vgl. 9, 39–41). Jesus befindet sich in einer Auseinandersetzung mit Gegnern, in der es für ihn und für sie um Leben und Tod geht (für Jesus: vgl. 7, 1. 19. 25; 8, 40. 59; 10, 31; für die Juden: vgl. 7, 33 f.; 8, 21. 24. 31 f.; 9, 40 f.). In dieser Situation stellt Jesus den Gegnern ein Rätsel, dessen Lösung ebenfalls über Leben und Tod entscheidet. In der Rätselgeschichte ist für die Schafe die lebensentscheidende Frage: Wer ist der Hirt und wer ist Dieb bzw. Räuber? Die richtige Antwort auf diese Frage entscheidet auch für den Hörer des Rätsels über seine Zukunft, über Leben oder Tod.

Aber es zeigt sich: Das *Rätsel* ist unlösbar. Der Hörer weiß die Lösung nicht, ja er kann sie gar nicht finden. Da er die *Tür* nicht kennt, kann er nicht sagen, wer Hirt und wer Räuber ist, wer Leben und wer Tod bringt. Und weil er das Rätsel nicht lösen kann, hat er verloren, es sei denn, ein Wissender gibt ihm einen Schlüssel dazu. Jesus erweist sich als dieser

⁴¹ L. SCHENKE (s. Anm. 31), 56 ff.

⁴² Gegen J. PAINTER, in: *The Shepherd Discourse* (s. Anm. 1), 62 f., der beim *Mietling* an Petrus denkt.

Wissende. Er kennt die Lösung. Er hat das lebensentscheidende Wissen und offenbart beides. Die Lösung ist allerdings nicht irgendein theoretisches Wissen über Gott und die Welt, sondern er selbst in seiner Person. Er ist *die Tür*, und er ist als *der Hirt der Schafe* gekommen. In ihm löst sich also das Rätsel, an ihm entscheiden sich Leben und Tod.

Wie erwirbt nun der Hörer das entscheidende „Wissen“? Wie löst er das Rätsel? Er löst es nur, wenn er an Jesus glaubt. Nur wer die Person Jesu im Glauben annimmt, hat jenes „Wissen“, mit dem das Rätsel entschlüsselt wird. So hat sich die im Rätsel gestellte Wissensfrage unter der Hand in die Glaubensfrage gewandelt. Das von Jesus geoffenbarte „Wissen“ führt den Hörer erst dann entscheidend weiter, wenn er an die Person Jesu glaubt. Erst wenn er durch jene *Tür* geht, die Jesus selbst ist, erst wenn er diesem *Hirten nachfolgt* und bei ihm bleibt, hat er gewonnen. In der Hirtenrede wiederholt sich, was im JohEv ständig geschieht. Immer wieder spricht Jesus in Rätseln, die seine Hörer nicht lösen können (vgl. 2, 4. 19; 3, 3. 5 ff.; 6, 27. 32 f. u. a.), es sei denn, sie fragen ihn, und er gibt ihnen das „Wissen“, das stets er selbst ist. Jesus selbst ist das Rätsel, das zu lösen über Leben und Tod entscheidet, und er allein vermittelt auch die Lösung. Das Rätsel löst, wer an ihn glaubt.

„Christus in mir“. Die Selbstmitteilung Gottes als apologetisches Problem

In der neuzeitlichen Schultheologie wurde bis weit in unser Jahrhundert hinein Offenbarung im wesentlichen intellektualistisch als Übermittlung einer göttlichen Lehre verstanden. Die Kirche legt eine Reihe von Wahrheiten (im Plural) als von Gott geoffenbart vor, denen das Glaubenssubjekt in einem Akt, wie es heißt, gehorsamen Fürwahrhaltens zustimmt, bzw. zuzustimmen absolut verpflichtet ist. Dieses Offenbarungsverständnis hat in der katholischen Theologie spätestens seit der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils einer Konzeption Platz gemacht, die Offenbarung nicht primär als göttliche Lehre, sondern als Selbstmitteilung Gottes versteht. Gott offenbart zunächst nicht etwas, sondern sich selbst.

In seiner vor kurzem erschienenen *Apologetik des Glaubens* hat der protestantische Theologe Heinrich Ott zu diesem neuen Offenbarungsverständnis folgenden, wie mir scheint, wichtigen Kommentar abgegeben:

Diese neue Bestimmung von Offenbarung bedeutet sicherlich einen theologischen Fortschritt im Sinne von Vertiefung und Klärung, im Sinne einer neuen Glaubwürdigkeit des theologischen Begriffs und der Ausräumung alter, unnötiger Schwierigkeiten. Aber (und auf dieses Aber kommt es mir an; JD) das Gesamtproblem einer theologischen Rechenschaft über den Begriff Offenbarung ist damit noch nicht einfach völlig gelöst, sondern nun muß die Frage gestellt werden: Was geschieht denn da konkret, wo „Gott sich selbst erschließt“? Auch dieses heute allgemein übernommene und adäquatere Offenbarungsverständnis könnte zu einer Leerformel werden¹.

Dabei sieht Heinrich Ott die Gefahr einer Leerformel wesentlich dadurch entstehen, daß das Verhältnis zwischen Offenbarung und dem Menschen als deren Adressat ungeklärt bleibt. Auch in *Dei Verbum* ist vom Adressaten der Offenbarung und dem Problem des Verhältnisses der Selbstmitteilung Gottes zu diesem Adressaten nicht die Rede.

Diese Thematik möchte ich aufgreifen. Das Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes droht m. E. dann zu einer Leerformel zu werden, wenn nicht deutlich gemacht wird, inwiefern die Offenbarung den

¹ H. OTT, *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1994, 41.

Menschen konkret betrifft. Genauer gesagt, und dies ist die These, um die es im folgenden gehen wird: Die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes wird dann zu einer abstrakten Formel, wenn sie 1) nicht als eine konkrete Erfahrung verstanden wird, 2) diese konkrete Erfahrung nicht für den Adressaten die Erfüllung einer ebenso konkreten, menschlichen Bedürftigkeit bedeutet.

Die Problematik von Offenbarung und Adressat der Offenbarung fällt wesentlich in den Aufgabenbereich der Apologetik. Der Apologetik geht es um die Vermittlung der christlichen Offenbarung nach außen, um die Frage, wie dem Menschen die Offenbarung nahegebracht, wie sie ihm plausibel gemacht, mit anderen Worten, wie ihm deutlich gemacht werden kann, daß sie ihn wesentlich betrifft. Wie also hat eine christliche Apologetik auszusehen, wenn sie die Selbstmitteilung Gottes anders denn als abstrakte Leerformel an den Menschen vermitteln will, wie kann eine Hinführung des Menschen zur Selbstmitteilung Gottes sinnvoll konzipiert werden?

Auf diese Frage möchte ich in Auseinandersetzung mit den apologetischen Konzeptionen Maurice Blondels und Hans Urs von Balthasars antworten. Blondel weist mit Hilfe einer philosophischen Apologetik, die von der Bedürfnisnatur des menschlichen Subjekts ausgeht, die notwendige Angewiesenheit des Menschen auf die christliche Offenbarung auf. Demgegenüber versucht Hans Urs von Balthasar anhand einer rein theologischen Phänomenologie der Gestalt Jesu Christi den Menschen an die konkrete Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes als solche heranzuführen. Ich möchte zeigen, daß beide Ansätze in dem Sinne abstrakt bleiben, daß sie entweder – so Blondel – dem Kriterium der Hinführung zur konkreten Erfahrung der Offenbarung oder – so Balthasar – dem Verständnis von Offenbarung als Erfüllung menschlicher Bedürftigkeit nicht genügen, beides aber notwendig zusammengehört.

I. Offenbarung als „Inexistenz Christi“

Ich beginne zunächst damit, das Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes näher zu bestimmen. Um den für meine Fragestellung entscheidenden Gesichtspunkt in den Blick zu bekommen, möchte ich dieses Offenbarungsverständnis auf einen einzigen, aber wesentlichen Aspekt eingrenzen. Gemeint ist das Moment der Teilgabe Gottes an seiner eigenen Göttlichkeit, patristisch ausgedrückt, die Vergöttlichung des Menschen, die uns durch Gottes Menschwerdung zuteil wird. Als Erfahrungswirklichkeit ist uns die Selbstmitteilung Gottes wesentlich unter diesem Aspekt gegeben.

Daß die christliche Offenbarung immer auch als eine Hineinnahme des Menschen in die göttliche Wirklichkeit zu verstehen ist, zeigt bereits der erste Artikel des ersten Kapitels von *Dei Verbum*. Er beginnt zunächst ausdrücklich mit der Aussage, daß „Gott [...] in seiner Güte und Weisheit beschlossen (hat), sich selbst zu offenbaren . . .“ Also nicht Wahrheiten über sich, sondern sich selbst. Daß dies in dem Sinne zu verstehen ist, daß Gott dem Menschen seine eigene Wirklichkeit mitteilt, der Mensch durch die Offenbarung Anteil an der Wirklichkeit Gottes selbst bekommt, wird in *Dei Verbum* noch in demselben Satz trinitarisch verdeutlicht: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun: daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur.“ Der Mensch erhält durch Christus im Heiligen Geist Zugang zum Vater, bzw. durch die Einwohnung des Heiligen Geistes in ihm wird er teilhaftig an der göttlichen Natur. Es ist von daher wichtig, daß Seckler das Offenbarungsverständnis von Vatikanum II nicht nur ein kommunikationstheoretisches nennt, womit allein der Aspekt des personalen Gegenübers betont würde, eine Aspekt, der in *Dei Verbum* ebenfalls eine wichtige Rolle spielt, sondern ein kommunikationstheoretisch-partizipatives².

Diesen partizipativen Aspekt möchte ich nun in Anlehnung an R. Guardinis Offenbarungstheorie noch ein wenig vertiefen. Auf Guardini greife ich deshalb zurück, weil er als der wohl wichtigste Vorläufer des Offenbarungsverständnisses des II. Vatikanischen Konzils anzusehen ist, da er vor allem in seiner Schrift *Die Offenbarung* von 1940 im Grunde genommen alle wesentlichen Elemente des 1. Kapitels von *Dei Verbum* antizipiert: die Christozentrik, die innere Verbindung von Offenbarung und Glaube, Offenbarung nicht primär als Lehre, sondern als Gottes Handeln, als Begegnung und als Lebensgeschehen, als interpersonales geschichtliches Geschehen in Wort und Tat. Vor allem aber hat Guardini den für unseren Zusammenhang entscheidenden Aspekt, den Partizipationsgedanken in besonderer Weise hervorgehoben, dies nicht nur in der Offenbarungsschrift, sondern ausführlich auch in seiner 1939 veröffentlichten Schrift *Welt und Person*.

Der Mensch kann die christliche Offenbarung nicht anders erkennen als durch den Heiligen Geist, bzw. Gott wird ihm nicht anders offenbar, als indem Gott selbst sich ihm im Geist mitteilt. In *Welt und Person* nun entfaltet Guardini diese Selbstmitteilung durch den Heiligen Geist ganz von der paulinischen Christusmystik her. In den verschiedensten

² M. SECKLER, „Der Begriff der Offenbarung“, HfTh 2, 67.

Abwandlungen gibt Paulus zu verstehen, Christsein bedeute, daß der Mensch in Christus, bzw. Christus im Menschen ist³. „Christus in mir“ ist der für diese Mystik bezeichnende Ausdruck, den Paulus mehrmals verwendet, ein Ausdruck, der, so Guardini, weder abgeschwächt noch umgedeutet werden darf, weder Ausdruck eines enthusiastischen Christuserlebnisses ist noch als eine lediglich pädagogische Redeweise verstanden werden kann⁴. Christus, der pneumatische Christus, bzw. der Geist Gottes, ist als eine in uns mächtige, in uns wirksame, erfahrbare Realität anwesend, die Guardini in engem Zusammenhang mit Paulus Damakuserlebnis sieht, die aber letztlich die Erfahrung jedes Christen ist. Also, um es noch einmal zu betonen, nicht im Sinne einer enthusiastisch-charismatischen Erfahrung⁵, es ist eher an das stille „Brannte uns nicht das Herz?“ der Emmausjünger zu denken, Erfahrung aber auch nicht in dem Sinne, daß sich jemals mit letzter Gewißheit festmachen ließe, ob eine innere Erfahrung wirklich die Anwesenheit Gottes in mir ist und nicht eine rein menschliche Regung. Trotz dieser Vorbehalte ist die Rede von einer realen Erfahrung festzuhalten. „Ich lebe, doch nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“, wie es im Galaterbrief in letzter Zuspitzung heißt (Gal 2. 20). Gottes Selbstmitteilung an den Menschen bedeutet, so Guardini, ein weder ekstatisches noch pathologisches aber reales Erlebnis der „Inexistenz des wirklichen Christus“ im Menschen⁶.

Nicht eine beliebige Realität ergreift hiermit von mir Besitz, sondern das gegenüber meinem Menschsein Andere Gottes selbst. Damit aber bedeutet das Eingehen Gottes in mich stets ein gewisses Herausgehen bzw. Herausgenommensein aus mir selbst. Daß Offenbarung immer schon ein solches Herausgehen aus sich selbst bedeutet hat, macht Guardini bereits am Beispiel der alttestamentlichen Offenbarung deutlich, etwa in bezug auf den Bundesschluß am Sinai. Gott schließt mit dem Volk einen Bund, der ihm von außen auferlegt wird. Der Bund ist nicht Ausdruck des natürlichen Lebensgefühls des Volkes Israel, sondern widerspricht ihm, bestätigt das Volk nicht in seinem Wesen, sondern reißt es aus sich heraus mit der Aufforderung, so Guardini, das Eigene zu verlassen und ins Neue auszuwandern⁷. Bei den Propheten aber, die in besonderer Weise für die konkrete Erfahrung dieser Offenbarungswirklichkeit Auserwählten, erweist sich die Offenbarung auch als ein innerliches, geistiges Auswandern aus sich selbst, indem sie durch Gottes Geist selbst erfüllt werden. So

³ Welt und Person, Würzburg 1939, 167 ff.

⁴ Die Offenbarung, Würzburg 1940, 168.

⁵ Ebd., 118.

⁶ Welt und Person, 170.

⁷ Ebd., 56.

sagt der Prophet Samuel zu Saul: „Dann wird der Geist des Herrn über dich kommen, und du wirst wie in Verzückung geraten und in einen anderen Menschen verwandelt werden.“ (I Sam 10. 6). Der vom Pneuma Christi ergriffene Mensch im Neuen Testament vollzieht eine ebensolche Bewegung.

Dieses Aus-sich-selbst-Auswandern ist jedoch keine Selbstentfremdung. Die Einwohnung Gottes im Menschen löscht das menschliche Ich nicht aus. Vielmehr wird der Mensch paradoxerweise durch dieses Aus-sich-Herausgehen er selbst⁸. Die Einwohnung des Geistes Gottes in mir ist zugleich Erfüllung meines Ichs.

Man kann dies anhand von *Röm 7* etwas näher ausführen: In meinem Innern, Paulus nennt es „nous“, Vernunft, ist etwas, was an Gott, an Gottes Gesetz Freude findet. Doch, so *Röm 7. 23*: Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangenhält im Gesetz der Sünde . . . Von daher tut der Mensch nicht das, was er in seinem Innersten will, sondern das, was er im Grunde genommen haßt. Wie komme ich daraus heraus? *Röm 7. 24*: Dank sei Gott durch Jesus Christus, d. h., wie dann in *Röm 8* deutlich wird, dadurch, daß der Geist Gottes in uns einzieht, und uns frei vom Gesetz der Sünde macht, mit anderen Worten, uns ermöglicht, das zu tun, was wir eigentlich wollen, uns ermöglicht, wir selbst zu sein.

Mit Guardinis Worten: „Indem er (der Mensch; JD) von sich weggeht, langt er wahrhaft bei sich an und wird für das offen, was von Gott kommt. Jetzt erst ist wirklich ‚Offenbarung‘ geschehen.“⁹

II. Die philosophische Begründung der Selbstmitteilung Gottes

Wie nun soll eine christliche Apologetik dieses Offenbarungsverständnis plausibel machen, Offenbarung also sowohl als Erfahrung der Inexistenz einer pneumatischen, sich von meinem Ich abhebenden Wirklichkeit, als auch als Erfüllung dieses Ichs? Auf die Möglichkeit der Vermittlung eines solchen Offenbarungsverständnisses hin sollen nun die Ansätze Blondels und Balthasars befragt werden.

Wenden wir uns zunächst der philosophischen Apologetik Blondels zu. Ausgangspunkt von Blondels Apologetik ist das menschliche Tun oder Handeln (*L'action*, wie der Titel seines 1893 erschienenen Hauptwerkes heißt). Diesem Tun liegt, so Blondel, eine dem Menschen spezifische Dynamik des Wollens zugrunde, (die an das erinnert, was eben anhand von

⁸ Ebd., 178.

⁹ Die Offenbarung, 116.

Röm 7–8 dargestellt wurde). In meinem Tun richte ich mich ständig auf bestimmte, partikuläre und begrenzte Ziele, die ich zu verwirklichen versuche. Dabei stellt sich jedoch heraus, daß nichts von dem, worauf ich mich richte, mein Wollen wirklich zu erfüllen vermag. Jedes Etwas, das ich will, verweist mich auf etwas anderes, das auch noch gewollt werden muß usw. Dieses Faktum aber führt mich zu der Erkenntnis, daß es nichts in dieser Welt gibt, was mein Wollen erschöpfend zu befriedigen vermag. Jeder bewußten Regung, jedem entschiedenen Verhalten des Menschen liegt im Grunde genommen eine Zweiheit des Wollens zugrunde, die Zweiheit eines Grundwillens (*volonté voulante*), der auf das Unendliche ausgerichtet ist, und eines konkreten, auf endliche Ziele ausgerichteten Wollens (*volonté voulue*), das diesem Grundwillen niemals zu entsprechen vermag¹⁰.

Das Ziel, das das menschliche Wollen letztlich erfüllen würde, kann nur Gott sein, denn nichts in dieser endlichen Welt entspricht meinem unendlichen Wollen als nur der unendliche Gott selbst. Die unendliche Wirklichkeit Gottes aber vermag der Mensch nicht aus eigener Kraft zu erreichen, da sein konkretes Wollen immer nur auf Endliches ausgerichtet ist. Es gelingt ihm nicht, aus eigener Kraft ein Tun zu setzen, das, so Blondel, dem Reichtum der Quelle entspräche, aus dem all sein Tun entspringt¹¹. Damit bleibt nur eine Möglichkeit, zu diesem Ziel zu gelangen: indem Gott sich selbst dem Menschen in seiner Unendlichkeit mitteilt. Das Ziel, die Unendlichkeit, ist nicht anders erreichbar als durch eine Selbstmitteilung Gottes.

Hans Urs von Balthasar hat gegen den Ansatz Blondels eingewendet, eine solche, vom menschlichen Streben ausgehende Apologetik laufe Gefahr, daß Gott lediglich als die Erfüllung menschlichen Strebens verstanden werde. Wenn wir Gott bzw. Gottes Offenbarung als „geradlinige Vollendung der geschöpflichen Geiststruktur“ auslegen¹², dann drohe ein heimlicher Philosophismus, indem, wie es bei Balthasar heißt, „das Maß des strebenden Geistes“ „zum Maß der Offenbarung gemacht wird“¹³. Was Offenbarung ist, wird dann daran gemessen, was das menschliche Streben erfüllt, was es nicht erfüllt, kann somit auch nicht Gott sein.

Blondels Ansatz wäre in der Tat bedenklich, wenn er Gottes Selbstmitteilung nur als erfüllende Aneignung der göttlichen Wirklichkeit und

¹⁰ Vgl. M. BLONDEL, *L'action*, Paris 1993, 19, bzw. *Die Aktion*, Freiburg-München 1965, 44.

¹¹ *L'action*, 321/347.

¹² H. URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit I*, Einsiedeln 1961, 141.

¹³ Ebd., 142; vgl. *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, 25 ff.

nicht auch, Guardinis Ausführungen entsprechend, als eine Enteignung des menschlichen Ichs aufweisen könnte. Die christliche Offenbarung muß stets zugleich als das menschliche Subjekt erfüllend und enteignend gedacht werden, mit anderen Worten, sie erfüllt es erst, nachdem das alte Subjekt im Sinne von Röm 6 mit Christus gestorben ist, um mit ihm als neues, von Christus selbst durchdrungenes Ich aufzuerstehen. Balthasars Vorwurf wird dem Ansatz Blondels jedoch nicht gerecht. In der *Lettre sur l'apologétique* von 1896 macht Blondel durch seine Kritik Chateaubriands, der in seinem Werk *Génie du Christianisme* von 1802 bemüht war, das Christentum als gewissermaßen harmonische Antwort auf alle edlen menschlichen Bestrebungen darzustellen, unmißverständlich deutlich, daß die Offenbarung nicht auf die Erfüllung menschlichen Bedürfnisses reduziert werden kann, daß man, wenn man dies tut, so wörtlich Blondel, „das Übernatürliche vom Standpunkt des Natürlichen aus betrachtet“¹⁴. Im Gegenteil, ganz im Sinne der paulinischen Mystik geht auch Blondel davon aus, daß der Mensch zu Gott erst im Durchgang durch eine Art Tod gelangt, ein Durchgang von dem, so Blondel ausdrücklich, das gesamte Christsein abhängt¹⁵. Wir verstehen die göttliche Offenbarung nur dann richtig, wenn wir von ihr erwarten, was wir selbst nicht sind, wenn wir, wie es auch bei Blondel heißt, eine gewisse „Enteignung“ durchmachen¹⁶.

Blondel versucht auch dies noch rein philosophisch aufzuweisen. Im Sinne des Rahnerschen übernatürlichen Existenzials geht er davon aus, daß der aufs Unendliche ausgerichtete Grundwille die Anwesenheit Gottes selbst in uns ist. D. h., der Mensch ist nach Blondels Auffassung immer schon eine Synthese aus Mensch und Gott¹⁷, aus einem menschlichen, auf Endliches ausgerichteten Willen und einem göttlichen unendlichen Grundwillen. Die Enteignung besteht dann darin, daß sich das endliche Willen dem unendlichen unterordnet, daß es sein auf das Endliche ausgerichtetes Trachten von einem anderen, unendlichen Willen in sich leiten läßt. Das Problem dieses Ansatzes ist allerdings, wie von der Erfahrung des menschlichen Tuns auf ein unendliches, göttliches Willen in mir geschlossen werden soll. Ohne auf die Frage der philosophischen Legitimität von Blondels Anthropologie hier näher eingehen zu wollen, möchte ich doch darauf hinweisen, daß sich die Notwendigkeit einer Selbstenteignung viel einfacher daraus herleiten läßt, daß Gott sich mir als ein in mir wirkendes Prinzip mitteilt, dem ich von daher meine ichhafte

¹⁴ M. BLONDEL, Die Methode der Religionsphilosophie, hrsg. von I. und H. VERWEYEN, Einsiedeln 1974, 117 f.

¹⁵ Ebd., 140.

¹⁶ L'action, 397.

¹⁷ Ebd., 402.

Spontaneität unterzuordnen habe. Die m. E. problematische Annahme eines übernatürlichen Existenzials in mir kann hiermit umgangen werden.

Das Problem von Blondels philosophischer Apologetik besteht somit nicht darin, daß sie das christliche Offenbarungsverständnis verfehlt, denn aufgewiesen wird ja die Angewiesenheit des Menschen auf Gottes Selbstmitteilung und nicht auf einen abstrakten, philosophischen Gott. Es bleibt aber bei einem rein abstrakten Aufweis, daß der Mensch auf eine solche Offenbarung angewiesen ist. Blondels Apologetik geht zwar vom menschlichen Streben aus, und erfüllt damit das zweite Kriterium, das ich zu Anfang genannt habe, sie vermag aber nicht an die Selbstmitteilung Gottes als *konkrete Erfahrungswirklichkeit* heranzuführen. Gerade der heutige Mensch aber, der nicht mehr im Sinne der Neuzeit vernunftgläubig ist, der ein kritisches Verhältnis zur Vernunft selbst gewonnen hat, fragt nicht nach Beweisen, daß etwas notwendig so oder so sei, sondern, wenn überhaupt, nach konkreter Erfahrung. Ein Beweis ist nicht zu unrecht von vornherein verdächtig, man wolle einem etwas andemonstrieren, hat den leicht unangenehmen Nachgeschmack von Proselytenmacherei. Rahners Aussage, „daß der Christ der Zukunft ein Mystiker sei oder nicht mehr sei“¹⁸, möchte ich daher in unserem Zusammenhang so verstehen, daß es heute einer Apologetik bedarf, die an die Erfahrungswirklichkeit der Offenbarung als solche heranführt, nicht im Sinne eines philosophisch zwingenden Beweises, sondern mehr einer theologischen Phänomenologie.

II. Apologetik der Gestalt Jesu Christi

Den Ansatz zu einer solchen Apologetik bietet die Fundamentaltheologie Hans Urs von Balthasars. Im Gegensatz zu Blondel geht Balthasar nicht vom menschlichen Bedürfen aus, sondern von der objektiven Offenbarungsgestalt in Raum und Zeit, und zwar in einem streng christozentrischen Sinne. Jesus Christus ist so sehr „das Wort, das Bild, der Ausdruck und die Exegese Gottes“¹⁹, daß wir „den lebendigen Gott nie anders als durch seinen menschgewordenen Sohn [...] erreichen“ können²⁰. Gegenstand von Balthasars Apologetik ist die konkrete Gestalt Jesu Christi selbst. Der atheistische Mensch soll, so Balthasar, unmittelbar zu dieser Gestalt als solcher hingeführt werden, er soll das „Phänomen Christi“ „sehen“ lernen, soll, wie es in der Einleitung zum ersten Band der

¹⁸ K. RAHNER, „In Sorge um die Kirche“, in: Schriften zur Theologie, Bd. XIV, 375.

¹⁹ Herrlichkeit I, 27.

²⁰ Ebd., 117.

Theologik ausdrücklich heißt, an der Gestalt Jesu Christi das Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes, den Glanz seiner Göttlichkeit unmittelbar „erleben“²¹.

Die Apologetik wird so zu einer unmittelbaren „Schau der Gestalt“, so der Untertitel des ersten Bandes von *Herrlichkeit*, in dem Balthasar die wesentlichen Züge seiner Fundamentaltheologie entfaltet. Die geschichtlich-begegnende Offenbarungsgestalt muß sich selbst bezeugen, als „an sich selber überzeugend“ aufgewiesen werden²². Die Apologetik führt hin zu einer Evidenz, „die vom Phänomen selbst her auf- und einleuchtet“²³, zur Evidenz, daß Jesus Gottes Sohn und damit Selbstmitteilung Gottes ist.

Dabei ist diese gewissermaßen theologische Phänomenologie der Gestalt Jesu Christi nicht als ein unmittelbar intuitives, von der begrifflichen Erkenntnis völlig getrenntes Erfassen zu verstehen, im Sinne etwa der bergsonischen „*intuition*“, so als würde die Evidenz der Herrlichkeit Gottes an der Gestalt Jesu Christi unmittelbar von selbst aufleuchten. Diese Evidenz ist vielmehr etwas, was sich durch ein begriffliches und damit – würde ich hinzufügen – durchaus auch kritisches Erkennen hindurch ergibt. Im dritten Teil seiner Trilogie, in der *Theologik*, nennt Balthasar diese Form von Erkenntnis an einer Stelle *gestaltenlesendes Denken*. Eine Gestalt ist ein Ganzes, das stets mehr ist als seine Teile, das somit nicht schon aufgrund einer rationellen Analyse seiner Teile als Gestalt erkannt werden kann. Eine Gestalt vermögen wir nur dann als Gestalt zu erkennen, wenn wir sie über ihre begrifflich-analytische Zerlegung in verschiedene Momente hinaus als ein die Summe dieser Momente übersteigendes Ganzes zu verstehen vermögen, so wie eine Melodie stets mehr ist als eine Summe einzelner Töne. Im Falle der Gestalt Jesu Christi aber ist das die Gestalt als Gestalt Zusammenhaltende, begrifflich letztlich nicht mehr Analysierbare dessen *Göttlichkeit*, die Herrlichkeit Gottes selbst, die sich in der Gestalt mitteilt. So kritisiert Balthasar die historisch-kritische Methode nicht, weil sie die Gestalt Christi kritisch zerlegt, sondern nur insoweit, als sie bei dieser Zerlegung stehenbleibt, sie nicht zu einer theologischen Inblicknahme der Herrlichkeit des Ganzen übersteigt²⁴.

Die an der Gestalt Jesu Christi gewonnene Einsicht in deren Offenbarungscharakter aber kann nicht anders erfolgen, als so, daß der die Gestalt

²¹ Theologik I, Einsiedeln 1985, XX.

²² Herrlichkeit I, 446.

²³ Ebd.

²⁴ Vgl. Epilog, Einsiedeln 1987, 49, oder „Die Implikationen des Wortes“ in: Verbum Caro, Einsiedeln 1990, 56.

erkennende Mensch der göttlichen Wirklichkeit unmittelbar teilhaftig wird. Die Offenbarungswirklichkeit kann als Offenbarungswirklichkeit nur erkannt werden, indem das erkennende Subjekt in diese Offenbarungswirklichkeit hineingenommen wird. Es gibt somit kein Gestaltverstehen Jesu Christi, das nicht die Präsenz der Gnade im erkennenden Subjekt voraussetzen würde. Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden, Gott nur durch Gott selbst. Mit Balthasars Worten: Man kann die Gestalt Jesus Christi nicht erblicken, ohne zugleich in die Teilhabe an Gottes eigener Wirklichkeit entrückt zu werden. Erblickung und Entrückung sind nicht voneinander trennbare Momente eines auf die Offenbarungsgestalt bezogenen gestaltenlesenden Denkens²⁵. Entrückung bedeutet, „zu Gott hin expropriert werden“²⁶, ist Hineingenommenwerden in das „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2. 20), ist das „unüberholbare Überspieltsein der ganzen Ich-Sphäre durch die Sphäre Christi“²⁷. Ein solches Zum-Glauben-Kommen aber kann für Balthasar nicht anders denn als konkrete Erfahrung verstanden werden. Es ist ein Betroffensein, Ergriffenwerden von der Gestalt Jesu Christi. Wo der Glaube nicht nur eine Zustimmung des Verstandes ist, sondern eine Begegnung und ein Anteilnehmen des ganzen Menschen, nicht nur seines Verstandes, sondern auch seines Wollens, nicht nur seiner Seele, sondern auch seines Leibes, das ist, so Balthasar, der Erfahrungsbegriff unentbehrlich²⁸.

IV. Gestalt und Subjektivität

Diese von Balthasar mehr skizzierte als systematisch ausgeführte Form von Apologetik, Apologetik als Schau der Gestalt Jesu Christi, ermöglicht es im Gegensatz zu Blondels Ansatz, an die konkrete Erfahrung der Offenbarungswirklichkeit als solche heranzuführen. Bei Balthasar stellt sich nun aber noch das Problem, wie er das Verhältnis des Adressaten zur Offenbarungsgestalt bestimmt. Balthasar will um jeden Preis die schon in bezug auf Blondel angesprochene anthropologische Verkürzung vermeiden. Mit anderen Worten: Die Schau der Gestalt Jesu Christi soll von jedem an der eigenen Erlösungsbedürftigkeit orientierten Interesse des Menschen an dieser Gestalt strikt getrennt werden. Der Inhalt der christlichen Offenbarung darf nicht auf das reduziert werden, was wir aufgrund menschlichen Strebens von ihr erwarten; wir dürfen, wie es auch in dem kleinen, die Ausführungen von *Herrlichkeit* ergänzenden Band, *Glaubhaft ist nur Liebe* heißt, die menschliche Existenz nicht zum Maß des Glaubens

²⁵ Herrlichkeit I, 118.

²⁶ Ebd., 216.

²⁷ Ebd., 219.

²⁸ Ebd., 211.

machen²⁹. Balthasar wehrt sich strikt gegen jede, wie es bei ihm heißt, „Verzweckung“ der Offenbarung. „Die Herzmitte der Offenbarung in Christo wird nur dem sichtbar, der ihren *letzten* Sinn weder auf den Kosmos hin auslegt, noch auf den Menschen hin, den sie ergänzt, erlöst, beseligt.“³⁰ Diese Herzmitte sieht daher nur der ein, der in der Offenbarung die Selbstverherrlichung der göttlichen Liebe sieht. Gott offenbart sich letztlich, so Balthasar, allein um der Kundgabe seiner eigenen Herrlichkeit willen³¹.

Dies ist auch der – von daher nicht unproblematische – Grund dafür, daß Balthasar seine Fundamentaltheologie in *Herrlichkeit* als eine theologische Ästhetik konzipiert. Denn allein unter einem ästhetischen Gesichtspunkt vermögen wir einen Gegenstand völlig um seiner selbst willen zu betrachten. Das Schöne ist Kants Definition gemäß das Interesselose, das, was wir um seiner selbst willen wollen. Nur als Gegenstand ästhetischer Wahrnehmung sind wir auf die Offenbarung um ihrer selbst willen und nicht um unseretwillen bezogen³². In jedem Um-Unseretwillen sieht Balthasar sofort die Gefahr der Verzweckung.

Dies bedeutet nicht, daß er die Gestalt Jesu Christi zum Gegenstand einer abstrakten, von der Soteriologie getrennten christologischen Betrachtung macht. Auch Balthasar denkt die Gestalt Jesu Christi – dogmatisch gesehen – im Rahmen einer strengen Einheit von Christologie und Soteriologie. Christus ist, ganz johanneisch, primär der zur Welterlösung Gesandte. So wie im Johannesevangelium der Aufweis, daß Jesus der Sohn Gottes ist, immer mit dem Aufweis seiner soteriologischen Funktion zusammengeht, die messianisch-göttliche Würde Jesu, so Schnackenburg, letztlich nur herausgestellt wird, um dessen Heilsfunktion ans Licht zu bringen³³, so sind auch für Balthasar Christologie und Soteriologie untrennbar.

Der Punkt, um den es geht, ist ein anderer. Balthasars fundamentaltheologische Erblickungslehre will zwar aufweisen, daß Jesus der Erlöser ist, dies jedoch im Sinne eines rein interesselosen Ausgerichtetseins auf das Offenbarungsobjekt, eines Ausschaltens der eigenen Subjektivität, eines Aktes reiner, gehorsamer Zuwendung. Durch die Schau der Gestalt Jesu Christi soll ich zur von meinem eigenen Bedürfen völlig unabhängigen

²⁹ Glaubhaft ist nur Liebe, 24.

³⁰ Herrlichkeit III.1, Einsiedeln 1965, 20.

³¹ Ebd., 20.

³² Vgl. Herrlichkeit I, 145.

³³ J. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium, Teil I, HThK, Freiburg-Basel-Wien 1965, 36.

Evidenz gelangen, daß diese Gestalt selbst vollkommen mit ihrer Sendung übereinstimmt³⁴, daß Christi gesamte Existenz gehorsame Ausführung des göttlichen Willens ist, bzw. die endgültige Gnadenzuwendung Gottes an sein Geschöpf bedeutet³⁵. Es geht allein um die „innere Stimmigkeit, Proportion und Harmonie“³⁶ der Gestalt Jesu Christi um ihrer selbst willen. D. h., es geht nicht darum, was Jesus für mich ist, sondern was er an sich ist, nicht um die konkrete Erfahrung, daß er *mich* rettet, sondern um die objektive Einsicht, daß er der *Retter* ist.

In dem Augenblick, wo ich die Herrlichkeit der Gestalt objektiv erblicke, wo die apologetische Heranführung gelingt, werde ich zwar zugleich entrückt, d. h., ich werde in die Erlösungswirklichkeit Gottes konkret hineingenommen und von ihr ergriffen. Ich erfahre somit auch für Balthasar im Glauben selbst Gott als Erlösungswirklichkeit für mich, doch bleibt bei Balthasars apologetischer Hinführung das sich nach Erlösung sehnende Subjekt völlig außer Betracht. Daß die Offenbarungswirklichkeit die Erfüllung menschlichen Strebens bedeutet, wird nicht angesprochen, um die Zuwendung zur Offenbarungswirklichkeit nicht zum Mittel eines egoistischen, menschlichen Interesses zu degradieren.

Das Ungenügen dieser Form von apologetischer Hinführung kann ich abschließend leider nur andeutungsweise ausführen, weil hiermit auf apologetischer Ebene die komplexe Frage des Verhältnisses von Gottesliebe und Selbstliebe angesprochen ist. Dieses Ungenügen ist jedoch m. E. bereits daran abzulesen, daß Balthasars Verständnis der Schau der Gestalt dem widerspricht, wie die Selbstmitteilung Gottes im Neuen Testament real erfolgt, d. h., wie Jesus selbst seine eigene Botschaft real vermittelt. Denn er tritt in den Evangelien mit seiner Heilsbotschaft immer im Sinne einer konkreten Antwort auf die Erlösungsbedürftigkeit und -erwartungen der Menschen zu. In den synoptischen Evangelien versucht er nicht einmal, die Aufmerksamkeit unmittelbar auf seine objektive Person zu richten, sondern tritt hinter der von ihm verheißenen und in ihm bereits anbrechenden Realität der Gottesherrschaft zurück, gerade um sie immer auch als Antwort auf die subjektiven Bedürfnisse und Hoffnungen der Menschen aufscheinen zu lassen. Gottes Selbstmitteilung hat zudem ein konkretes, auf den Menschen gerichtetes Umwillen: um die Macht des Bösen zu brechen, um sich der Menschen anzunehmen, sie zur Umkehr, zum Reich Gottes berufen³⁷. Davon, daß es sich primär um eine Kundgabe

³⁴ Herrlichkeit I, 450 f.

³⁵ Ebd., 455.

³⁶ Ebd., 459.

³⁷ Vgl. H. KESSLER, Sucht den Lebenden nicht unter den Toten, Würzburg 1995, 86.

seiner eigenen Herrlichkeit handelt, ist dort nicht die Rede. Im Johannes-evangelium, das so sehr Balthasars gesamte Theologie prägt, steht zwar die Person Jesu Christi mehr im Vordergrund, die Reich-Gottes-Thematik verblaßt wie bekannt, aber auch wenn es hier das primäre Ziel ist, aufzuweisen, daß Jesus Sohn Gottes ist, geht es nie um eine von der Subjektivität des Adressaten völlig losgelöste Betrachtung seiner Person. Die johanneische Darstellung der Person Jesu ist nie unabhängig von einem unmittelbaren Ansprechen der Erlösungserwartung des Menschen, d. h., von der konkreten Verheißung: Wer glaubt, hat das ewige Leben (Joh 6. 47, vgl. Joh 3. 36, 5. 24, 6. 40, 6. 54). Der vom Menschen geforderte Glaube an die Gottessohnschaft Jesu Christi ist unauflösbar verbunden mit dem konkreten Angebot dieser Verheißung. Das Erlösungsinteresse des Menschen soll nicht um einer interesselosen Liebe zu Gott willen zunächst ausgeklammert werden, sondern Jesus tritt auch im Johannesevangelium von vornherein so an die Menschen heran, daß er sich als die Erfüllung ihres tiefsten Bedürfnisses darstellt.

Zum Christus in mir gelange ich somit immer nur über das Mich-ansprechenlassen durch die Verheißung eines Christus für mich. Die objektgerichtete Betrachtung der Gestalt Jesu Christi kann von der konkret an meine Subjektivität gerichteten Verheißung nicht getrennt werden. Auch der Apologet soll daher die menschliche Subjektivität nicht zurückstellen, um gegenüber der Offenbarungsgestalt gewissermaßen von vornherein eine Haltung reinen Gehorsams einzuüben.

Die theologisch-phänomenologische Apologetik Balthasars ist der philosophischen Blondels überlegen, da sie an die konkrete Erfahrung der Offenbarungswirklichkeit heranzuführt. Ihre Ausrichtung auf die geschichtlich gegebene Offenbarungsgestalt bedeutet aber nicht, daß diese Apologetik das subjektive Interesse ausschalten muß. Die konkrete Erlösergestalt Jesu Christi ist vielmehr stets auch auf die konkrete Erlösungsbedürftigkeit des Menschen hin auszulegen. Mit Blondel, gegen Balthasar muß das menschliche Streben der ständige Bezugspunkt der Apologetik bleiben. Gottesliebe und Selbstliebe dürfen nicht um einer falschen Reinheit ersterer willen auseinandergerissen werden, die Gottesliebe ist nicht rein interesselos, sondern beinhaltet immer auch ein, wie es bei Augustinus heißt, Genießen Gottes, ein „frui Deo“, das es sich ohne weiteres eingestehen darf. Die christliche Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes, und hiermit ende ich, wird dann nicht zu einer Leerformel, wenn sie apologetisch als eine der Erlösungsbedürftigkeit des Adressaten direkt betreffende, betroffen machende, d. h. Erfüllung verheißende Erfahrungswirklichkeit dargestellt wird.

„Gemeinsame Bekehrung zum Evangelium“

Die Enzyklika „Ut unum sint“ vom 25. Mai 1995

Johannes Paul II. wurde am 18. Mai 1995 75 Jahre alt. Um diesen Geburtstag hat der Papst zwei wichtige ökumenische Akte gelegt¹. Am 2. Mai 1995, dem Gedenktag des Hl. Athanasius von Alexandrien, veröffentlichte er zum 100. Jahrestag des Apostolischen Schreibens „Orientalium dignitas“ von Papst Leo XIII. das Apostolische Schreiben „Orientale lumen“, wodurch er das Einheitsbemühen zwischen den beiden Schwesterkirchen des Ostens und des Westens förderte. Am 25. Mai 1995, am Hochfest Christi Himmelfahrt und dem Beginn der durch das Gebet für die Einheit aller Christen geprägten Pfingstnovene, publizierte er die Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint“, das zwölfte Weltrundschreiben seines Pontifikates². Im weiteren Umkreis des 75. Geburtstages des Papstes liegen zwei erwähnenswerte ökumenische Gesten Johannes Pauls II. Am Karfreitag 1995 betete der Papst in Rom einen Kreuzweg, den eine evangelische Schwester aus der Schweiz verfaßt hatte. Im Jahr zuvor am Karfreitag benutzte der Papst bei seinem römischen Kreuzweg Texte, die auf seine Bitte hin der ökumenische Patriarch Bartholomaios I. formuliert hatte (vgl. dazu „Ut unum sint“ Nr. 1). Mit diesem Ehrenoberhaupt der Weltorthodoxie, das ihn in Rom besuchte, gab der Papst am 29. Juni 1995 eine Gemeinsame Erklärung ab: Auf der Pilgerschaft zur Einheit³.

Im Jahr seines 75. Geburtstages hat also Johannes Paul II. deutlich bestätigt, daß für ihn, wie er in seiner Enzyklika beteuert (vgl. Nr. 95), der ökumenische Einsatz eine der pastoralen Prioritäten seines päpstlichen Wirkens darstellt. Ökumenisch überaus bedeutsam ist auch, daß Johannes Paul II. in drei Enzykliken (Redemptor hominis 1979; Dives in misericordia 1980; Dominum et vivificantem 1986) die christologisch-trinitarische Mitte des christlichen Glaubens, die alle christlichen Gemeinschaften

¹ Vgl. K. SCHUH, Johannes Paul II. und die Einheit der Christen, in: KNA/ÖKI 21 (16. Mai 1995) 3.

² Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 121: Enzyklika *Ut unum sint* von Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene. 25. Mai 1995. Apostolisches Schreiben *Orientalium dignitas* von Papst Leo XIII. 2. Mai 1995.

³ KNA/ÖKI 30 (18. Juli 1995), Dokumentation Nr. 5.

gemeinsam haben, in neuer Weise zur Geltung gebracht hat. Mit dieser trinitarischen Trilogie⁴ stimmt überein, daß zur Vorbereitung auf das Große Jubeljahr 2000 nach dem Wunsch des Papstes das Jahr 1997 in besonderer Weise ein Jahr Christi sein soll, das Jahr 1998 ein Jahr des Hl. Geistes und das Jahr 1999 ein Jahr des himmlischen Vaters⁵.

Im folgenden soll die Enzyklika „Ut unum sint“ vorgestellt werden⁶. Es werden zuerst ihre Quellen aufgezeigt, dann ihre hauptsächlichen Aussagen referiert und schließlich einige Elemente besonders untersucht. Ein Rückblick und ein Ausblick schließen den Beitrag ab.

1. Die Quellen der Enzyklika

Es lassen sich hauptsächlich vier Quellen unterscheiden: die Hl. Schrift, Verlautbarungen des II. Vatikanischen Konzils und des Apostolischen Stuhles, die eigenen ökumenischen Erfahrungen des Papstes und nichtkatholische und gemeinsame Dokumente aus der Ökumene.

Die Enzyklika enthält rund vierzig biblische Zitate und Bezugnahmen. Es werden herangezogen die vier Evangelien (am häufigsten), die Apostelgeschichte (einmal), der zweite Korintherbrief (dreimal), der Galaterbrief (zweimal), der Epheserbrief (fünfmal), der Hebräerbrief (einmal), der erste Johannesbrief (vier-

⁴ Vgl. Laßt euch vom Geist bewegen. Enzyklika über den Hl. Geist Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von H. URS VON BALTHASAR, Freiburg-Basel-Wien 1986, 131.

⁵ J. PAUL II., Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente* (10. November 1994) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 119), Nr. 39–54.

⁶ Vgl. auch K. BERGER, Ökumene durch die unbesiegbare Herzenskraft, in: Deutsche Tagespost Nr. 65 (1. Juni 1995) 3; M. MÜGGE, Unumkehrbare Verpflichtung zur Ökumene. Zur Bedeutung der Enzyklika „Ut unum sint“, in: KNA/ÖKI 25 (13. Juni 1995) 2–4; H. SCHÜTTE, „Daß sie eins seien“. Zur Enzyklika über den Einsatz für die Ökumene, ebd. 14–17; „Dokument der Hoffnung“. Erklärung des LWB-Generalsekretärs Ishmael Noko zur Enzyklika „Ut unum sint“, in: KNA/ÖKI 26 (20. Juni 1995) 3–4; „Ermutigung und Ernüchterung“. Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschland. Die Kirchenleitung. Erklärung zur Enzyklika „Ut unum sint“, in: KNA/ÖKI 28 (4. Juli 1995), Dokumentation Nr. 4 (3–4) (vgl. dazu H. SCHÜTTE, „Zustimmung und Widerspruch“. Bemerkungen zu einer Erklärung der VELKD, in: KNA/ÖKI 28 [4. Juli 1995] 2–4); U. RUH, Johannes Paul II.: Neuer Schwung für die Ökumene, in: Herkorr 49 (1995) 345–347; W. SEIBEL, Eine Chance der Ökumene, in: Stimmen der Zeit 120 (1995) 505–506; H.-G. LINK, Wann kommt die Probe aufs Exempel? Bemerkungen zur Enzyklika „Ut unum sint“ aus evangelischer Sicht, in: KNA/ÖKI 35 (22. August 1995) 18–22; H. C. KNUTH, Das bewährte Miteinander der Kirchen vertiefen, in: KNA/ÖKI 45 (31. Oktober 1995), Dokumentation Nr. 8, 1–6; A. BASDEKIS, Die Enzyklika Papst Johannes Paul II. „Ut unum sint“ aus orthodoxer Sicht, in: KNA/ÖKI 50 (5. Dezember 1995) 5–10; 51 (12. Dezember 1995) 5–9; DERS., Orthodoxe Stellungnahmen zur Enzyklika „Ut unum sint“, in: KNA/ÖKI 52/53 (19. Dezember 1995) 5–11.

mal) und aus dem AT das Buch Ezechiel (einmal). Johannes Paul II. läßt in allen seinen Enzykliken, wenn auch in unterschiedlicher Fülle, die Worte der Bibel in reichem Maße zur Geltung kommen.

Die zweite und wichtigste Quelle der Ökumene-Enzyklika bilden die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils sowie Äußerungen des Apostolischen Stuhles aus jüngerer Zeit. Im II. Vaticanum sieht der Papst ein „mächtiges Antriebs- und Orientierungszentrum“ (Nr. 49). Wie Johannes Paul II versichert, hat sich die katholische Kirche mit diesem Konzil „unumkehrbar dazu verpflichtet, den Weg der Suche nach der Ökumene einzuschlagen und damit auf den Geist des Herrn zu hören, der uns lehrt, aufmerksam die ‚Zeichen der Zeit‘⁷ zu lesen“ (Nr. 3). Der Papst erinnert daran, daß durch das 1960 errichtete Einheitssekretariat (heute: Rat) „die Meinungen und Einschätzungen der anderen christlichen Gemeinschaften ihren Anteil an den großen Debatten über die Offenbarung, über die Kirche, über das Wesen des Ökumenismus und über die Religionsfreiheit gehabt haben“ (Nr. 17), und daß „die Anwesenheit der zahlreichen Beobachter verschiedener Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften, ihre starke Einbeziehung in das Konzilsereignis und die vielen Begegnungen und gemeinsamen Gebete, die das Konzil ermöglicht hat, zur Schaffung der Bedingungen beigetragen“ haben, „um den gemeinsamen Dialog aufzunehmen“ (Nr. 30; vgl. auch Nr. 50). In seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ zitiert der Papst vor allem das Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils, dann auch die Kirchenkonstitution, die Offenbarungskonstitution, die Pastoralkonstitution, das Dekret über die katholischen Ostkirchen und die Erklärung über die Religionsfreiheit. „*Unitatis redintegratio*“ wird nahezu vollständig wiedergegeben. Zu dem, was nicht aufgenommen wurde, gehört z. B. die Aussage über die notwendige Einheit, die gebührende Freiheit und die alles bestimmende Liebe in der Kirche (vgl. UR 4, 7; vgl. auch GS 92, 2) und über den Mangel an Katholizität auch in der katholischen Kirche (vgl. UR 4, 10). Das I. Vatikanische Konzil wird nur an einer Stelle in Erinnerung gerufen, nämlich da, wo gesagt wird, der Papst könne – „unter ganz bestimmten, vom I. Vatikanischen Konzil klargestellten Bedingungen – *ex cathedra* erklären, daß eine Lehre zum Glaubensgut gehört“ (Nr. 94).

Zu den in „*Ut unum sint*“ berücksichtigten jüngeren Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles zählen Äußerungen der vier letzten Päpste, der Glaubenskongregation und des Einheitsrates. Es seien, ohne vollständig zu sein, genannt: die Ansprache Johannes XXIII. zur Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils, die Antrittsenzyklika „*Ecclesiam suam*“ (1964), das Apostolische Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ (1975) und Ansprachen Pauls VI., die Rundfunkbotschaft *Urbi et Orbi* (27. August 1978) Johannes Pauls I., die Enzykliken „*Redemptor hominis*“ (1979), „*Slavorum Apostoli*“ (1985), „*Sollicitudo rei socialis*“ (1987) und „*Veritatis splendor*“ (1993), die Apostolischen Schreiben „*Euntes in mundum*“ (1989),

⁷ Vgl. dazu H. SCHÜTZEICHEL, Die Zeichen der Zeit erkennen, in: DERS. Wege in das Geheimnis, Trier 1989, 160–169; D. EMEIS, Glaubensgehorsam angesichts der Zeichen der Zeit, in: K. RICHTER (Hg.), Das Konzil war erst der Anfang. Bedeutung des II. Vaticanums für Theologie und Kirche, Mainz 1991, 186–199.

„Tertio millennio adveniente“ (1994) und „Orientale lumen“ (1995) sowie Schreiben, Briefe und Ansprachen Johannes Pauls II. und auch die beiden kirchlichen Gesetzbücher (1983 und 1990), ferner die Erklärung „Mysterium ecclesiae“ (1973) und das Schreiben über einige Aspekte der Kirche als *communio* (1992) der Kongregation für die Glaubenslehre und das Ökumenische Direktorium (1993) des römischen Einheitsrates. Die Ökumene-Enzyklika „*Mortalium animos*“ (1928) Pius XI.⁸ wird von Johannes Paul II. in „*Ut unum sint*“ nicht erwähnt. Sie gehört zu den in der zweiten Hälfte des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfolgten Stellungnahmen des Lehramtes, die das Ziel hatten, die Katholiken daran zu hindern, an den damaligen ökumenischen Bestrebungen in nichtkatholischer Weise teilzunehmen, und sie in einer entschiedenen Position „vom Katholischen her“ zu festigen⁹.

Eine dritte Hauptquelle der Enzyklika über den Einsatz für die Ökumene stellen die Erfahrungen Johannes Pauls II. bei seinen ökumenischen Kontakten in Rom und auf seinen Pastoralreisen dar. „Meine Pastoralbesuche“, so schreibt der Papst (Nr. 24), „haben fast immer eine ökumenische Begegnung und das gemeinsame Gebet von Brüdern und Schwestern eingeschlossen, die nach der Einheit in Christus und seiner Kirche suchen“. Der Papst erinnert an das gemeinsame Gebet mit dem anglikanischen Primas in Canterbury (29. Mai 1982), an die Besuche in den skandinavischen und nordischen Ländern (1.–10. Juni 1989), in Nord- und Südamerika, in Afrika, in Genf (am Sitz des ORK (12. Juni 1984) und an seine Teilnahme an der Eucharistiefeier in der Georgioskirche im Phanar am Sitz des Ökumenischen Patriarchates (30. November 1979). Der Papst berichtet auch von ökumenischen Gottesdiensten in Rom (vgl. Nr. 24 und 26). Sodann betont Johannes Paul II.: „Außer den wichtigen ökumenischen Begegnungen in Rom ist ein bedeutender Teil meiner Pastoralbesuche regelmäßig dem Zeugnis für die Einheit der Christen gewidmet. Einige meiner Reisen weisen sogar eine ökumenische ‚Priorität‘ auf, besonders in den Ländern, in denen die katholischen Gemeinden gegenüber den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften eine Minderheit darstellen; oder wo diese letzteren in einer bestimmten Gesellschaft einen beachtlichen Anteil der an Christus Glaubenden darstellen“ (Nr. 71). Hier kommt der Papst auf die Reisen zu sprechen, die ihn in europäische Länder (Deutschland 1980 und 1987; Vereinigtes Königreich 1982; Schweiz 1984; skandinavische und nordische Länder 1989) und nach Nordamerika (Kanada 1984 und USA 1987) führten (vgl. Nr. 72).

Zu den Reiseerinnerungen des Papstes bemerkt der evangelische Theologe Klaus Berger¹⁰: „Diese kurzen Schilderungen haben Atmosphäre, sie sind Reiseerinnerungen der apostolischen Art. ‚Ökumene‘ vollzieht sich eben als ‚Begegnung‘, und wenn ein Papst, wie dieser es tat, den Vatikan so oft verläßt, setzt er sich mit Fleiß und mutwillig solchen Begegnungen in Fülle aus. Das ist der allererste

⁸ AAS 20 (1928) 5–16; Deutsche Übersetzung in: Heilslehre der Kirche, besorgt von A. ROHRBASSER, Fribourg 1953, 397–411.

⁹ Vgl. Y. CONGAR, Ökumenische Bewegung, in: LThK²VII, 1133/1134.

¹⁰ Vgl. Anm. 6.

Eindruck, den dieses Schreiben hinterläßt: der von Land zu Land pilgernde Papst als Mitgestalter einer Fülle von ökumenischen Kontakten, bei denen nicht der Fortschritt in dogmatischen Positionen zählt, sondern zunächst einmal und überhaupt das Klima.“

An vierter Stelle kann man als Quelle der Enzyklika „*Ut unum sint*“ nichtkatholische und gemeinsame Dokumente aus der Ökumene angeben, obwohl diese selten zitiert, sondern meist nur erwähnt werden. Der ÖRK wird mehrfach gewürdigt (vgl. Nr. 17; 24; 43, 3; 69, 2; 71; 88; 89; 97). Aus Artikel III der Statuten wird wiedergegeben, daß der ÖRK die Aufgabe hat, die Kirchen aufzurufen „zum Ziel der sichtbaren Einheit in einem einzigen Glauben und in einer einzigen eucharistischen Gemeinschaft, die sich im gemeinsamen Kult und im gemeinsamen Leben in Christus ausdrückt“ (Nr. 24). Es wird auch das Boot genannt: „das schöne Symbol, das der ÖRK zu seinem Emblem gewählt hat“ (Nr. 97). Auf die Vollversammlungen des ÖRK in Vancouver (1983) und Canberra (1991) wird hingewiesen (vgl. Anm. 77; 129; 144). Es wird Bezug genommen auf die Arbeiten der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung zu Taufe, Eucharistie und Amt (Lima-Dokument 1982)¹¹, zu dem Thema „Gemeinsam den einen Glauben bekennen“ (Studiendokument 1991)¹² (vgl. Nr. 17 und Anm. 28; Nr. 42 und Anm. 71; Nr. 45 und Anm. 76; Nr. 87 und Anm. 144) und auf der fünften Weltkonferenz in Santiago de Compostela (1993)¹³ (vgl. Nr. 46 und Anm. 77; Nr. 78 und Anm. 129; Nr. 89 und Anm. 148).

Von den Dokumenten wachsender Übereinstimmung, die aus den ökumenischen Dialogen der katholischen Kirche auf Weltebene hervorgegangen sind, werden notiert: der Schlußbericht der ARCIC I von 1981, der Bericht 1981 vom Dialog mit den Jüngern Christi, der Bericht „Das geistliche Amt in der Kirche“ von 1981 des Dialogs mit den Lutheranern, der Ergebnistext des Dialogs mit der orthodoxen Kirche in ihrer Gesamtheit über das Weihesakrament von 1988 (vgl. Nr. 59 und Anm. 98 sowie 149)¹⁴. Verzeichnet werden schließlich Gemeinsame Erklärungen der Päpste Pauls VI. und Johannes Pauls II. mit dem Ökumenischen Patriarchen und Patriarchen der Altorientalen (vgl. Anm. 66; 84; 97; 103; 104; 106; 108).

¹¹ DwÜ I, 545–585.

¹² Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wurde. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Frankfurt/M.–Paderborn 1991.

¹³ Santiago de Compostela 1993: Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Frankfurt/M. 1994.

¹⁴ Vgl. DwÜ I, 133–190; 233–245; 329–357; II, 556–567. In Anm. 149 der Enzyklika wird genannt: Dokument Das Hirtenamt in der Kirche (13. März 1981) der Gemischten nationalen(!) gemeinsamen katholisch-lutherischen Kommission. Es handelt sich um das oben genannte Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“ der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission.

Von vier Kirchenvätern läßt sich der Papst in seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ inspirieren: von Cyprian (Nr. 102), von Augustinus (Nr. 94), von Vinzenz von Lerin (Nr. 19) und von Gregor dem Großen (Nr. 14 und 88). Es sind ausschließlich lateinische Väter. In seinem Apostolischen Schreiben „*Orientale lumen*“ beruft er sich aber auf zahlreiche griechische Kirchenväter. Im Dialog über die den Glauben berührenden Gegensätze sind nach Johannes Paul II. die Hl. Schrift und die große Tradition der Kirche wesentliche Bezugspunkte. Den Katholiken, so der Papst, kommt dabei das stets lebendige Lehramt der Kirche zu Hilfe (vgl. Nr. 39).

2. Der Inhalt der Enzyklika

Die Enzyklika, die 103 Nummern umfaßt, gliedert sich in eine Einführung (Nr. 1–4), drei Kapitel (Nr. 5–95) und eine Ermahnung (Nr. 100–103).

2.1 Einführung (Nr. 1–4)

Aus ihr geht hervor: Das ökumenische Weltrundschreiben hat vorwiegend pastoralen Charakter. Es will das Bemühen aller unterstützen, die für das Anliegen der Einheit tätig sind (vgl. Nr. 3). Der Einsatz für die Ökumene ist eine klare Verpflichtung des Bischofs von Rom (vgl. Nr. 4). Der Aufruf zur Einheit der Christen, den das II. Vaticanum mit großer Eindringlichkeit vorgebracht hat, findet bei den Gläubigen immer stärkeren Widerhall. Alle, die an Christus glauben und durch die lange Reihe der Märtyrer miteinander verbunden sind, müssen gemeinsam dieselbe Wahrheit über das Kreuz bekennen. „Das Kreuz! Die antichristliche Strömung setzt sich zum Ziel, den Wert des Kreuzes zu zerstören, es seiner Bedeutung zu entleeren, indem sie leugnet, daß der Mensch in ihm die Wurzeln seines neuen Lebens hat, indem sie behauptet, das Kreuz vermöge weder Aussichten noch Hoffnungen zu nähren: der Mensch, so heißt es, ist nur ein irdisches Wesen, das so leben soll, als ob es Gott nicht gäbe“ (Nr. 1; vgl. auch „*Orientale lumen*“ Nr. 3)¹⁵. Es geht um die Verkündigung des Evangeliums vom Heil durch das Kreuz Jesu, des einzigen Erlösers des Menschen (vgl. Nr. 2). Die stets junge Kraft des Evangeliums lädt die Christen zum ökumenischen Einsatz ein (vgl. Nr. 2). Das Gesetz der Seligpreisungen aus dem Evangelium muß in seiner ganzen Tiefe erfüllt werden (vgl. Nr. 3; auch Nr. 42: Geist der Bergpredigt). Die katholische Kirche sieht die Schwächen ihrer Söhne und Töchter und erkennt zugleich noch mehr die Macht des Herrn (vgl. Nr. 3). Der Nachfolger des Apostel Petrus erfüllt die ökumenische Aufgabe im vollen Bewußtsein seiner Schwachheit (vgl. Nr. 4).

¹⁵ Diese eindringliche Predigt des Kreuzes gewinnt in Deutschland besondere Aktualität durch das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 10. August 1995 über die Kreuze und Kruzifixe in den staatlichen Schulen.

Der Begriff „Evangelium“, den der Papst in seiner Enzyklika häufig verwendet, erscheint allein in der Einführung sechsmal. Das ist bedeutsam im Blick auf die Christen, die sich gerne die „Evangelischen“ nennen, und im Blick auf die Tatsache, daß die Kirche Christi wesentlich evangelisch ist. Die Kirche Christi existiert aus dem Evangelium, unter dem Evangelium und für das Evangelium¹⁶. Mit dem Wort „Evangelium“, mit der Formulierung „Evangelium vom Heil durch das Kreuz Jesu, des einzigen Erlösers des Menschen“ (Nr. 2; vgl. auch Nr. 98: Evangelium von der Versöhnung) und mit der eindrucksvollen Kreuzespredigt hat der Papst in der Einführung seiner Enzyklika wesentliche Elemente der Lehre von der Rechtfertigung herausgestellt. Im übrigen spielt aber das Thema Rechtfertigung in „Ut unum sint“ keine besondere Rolle.

2.2 I. Kapitel: Die ökumenische Verpflichtung der katholischen Kirche (Nr. 5–40)

Hier werden im engsten Anschluß an das Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils die katholischen Grundsätze des Ökumenismus dargelegt. Folgendes verdient Beachtung: „Die katholische Kirche nimmt hoffnungsvoll die ökumenische Verpflichtung an als einen Imperativ des vom Glauben erleuchteten und von der Liebe geleiteten christlichen Gewissens“ (Nr. 8). Die Einheit, die in der Trinität ihre Quelle hat, gehört zum Wesen der Kirche (vgl. Nr. 8 und 9). „Gott will die Kirche, weil er die Einheit will und in der Einheit die ganze Tiefe seiner Agape zum Ausdruck kommt“ (Nr. 9). Die Einheit wird gebildet durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der hierarchischen Leitung und Gemeinschaft. „An Christus glauben heißt, die Einheit wollen; die Einheit wollen heißt, die Kirche wollen; die Kirche wollen heißt, die Gnadengemeinschaft wollen, die dem Plan des Vaters von Ewigkeit her entspricht“ (Nr. 9).

Die katholische Kirche bestätigt, „daß sie während ihrer zweitausendjährigen Geschichte in der Einheit mit sämtlichen Gütern, mit denen Gott seine Kirche ausstatten möchte, erhalten geblieben ist, und das trotz der oft schweren Krisen, die sie erschüttert haben, trotz mangelnder Treue einiger ihrer Amtsträger und der Fehler, in die ihre Mitglieder tagtäglich verfallen“ (Nr. 11). Es gab Treuebrüche mancher ihrer Söhne und Töchter. Viele in ihren Reihen trüben den Plan Gottes (vgl. Nr. 11).

¹⁶ Zum „Evangelium“ vgl. besonders H. SCHÜTZEICHEL, Das Geheimnis des Evangeliums (Eph 6, 19), in: Wege der Evangelisierung. Heinz Feilzer zum 65. Geburtstag. Hrsg. von A. HEINZ, W. LENTZEN-DEIS und E. SCHNECK, Trier 1993, 79–87; H. FRANKEMÖLLE, Evangelium, Evangelien, in: LThK³III, 1058–1063.

In den anderen christlichen Gemeinschaften sind vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit in je unterschiedlichem Grad vorhanden. Sie begründen eine, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. „In dem Maße, in dem diese Elemente in den anderen christlichen Gemeinschaften vorhanden sind, ist die eine Kirche Christi in ihnen wirksam gegenwärtig“ (Nr. 11). Die nichtkatholischen Christen sind durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und Christus eingegliedert (vgl. Nr. 13). Der Hl. Geist gebraucht die getrennten Kirchen und Gemeinschaften als Mittel des Heils (vgl. Nr. 10). Er ist in ihnen tätig (vgl. Nr. 15). Die Elemente der bereits gegebenen Kirche „existieren in ihrer ganzen Fülle in der katholischen Kirche und noch nicht in dieser Fülle in den anderen Gemeinschaften, wo gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage treten“ (Nr. 14; vgl. auch Nr. 86: die Fülle der Heilmittel in der katholischen Kirche).

Der evangelische Theologe Hans Georg Link meint dazu: „Da stehen wir wieder vor dem alten katholischen Denken: Hier die katholische Kirche – dort die anderen Gemeinschaften; hier bereits die ganze Fülle – dort noch nicht diese Fülle; hier schon das Ganze – dort nur Elemente und Aspekte.“ „Dieses quantifizierende Denken im Schema von Mangel (Elemente, Aspekte) und Fülle tötet jedes ernsthafte ökumenische Engagement.“ „Das quantifizierende Mangel-Fülle-Denken ist kein ökumenisch akzeptables Kirchenverständnis. An seine Stelle gehört die qualitative Kategorie der gemeinsamen Teilhabe und Teilnahme an der Fülle des dreieinigen Gottes.“¹⁷ Darauf sei hier erwidert: Der Papst (und vorher das II. Vaticanum) denkt nicht nur quantifizierend, sondern auch qualitativ. Er bestimmt den ekklesialen Status der anderen Gemeinschaften auch von Jesus Christus und dem Hl. Geist her. Nach katholischem Verständnis entstammen das dreifache Amt und die sieben Sakramente dem Willen Christi. Der Papst bietet die treffliche Formulierung: die eine Kirche Christi ist in den anderen Gemeinschaften wirksam gegenwärtig. Ferner ist zu würdigen, was der Papst in seiner Enzyklika später über die allen christlichen Gemeinschaften angehörenden Märtyrer und Heiligen sowie die Mitteilung der Fülle der Gnade und über die gegenseitige Ergänzung und Bereicherung ausführt. Es bleibt auch die Aussage des II. Vaticanums gültig, daß durch die Spaltungen der Christen es für die katholische Kirche selber schwieriger wird, die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen (vgl. UR 4, 10), obwohl der Papst, wie schon einmal angemerkt, diesen Gedanken des Konzils in seiner

¹⁷ LINK (Anm. 6) 20/21; vgl. dazu G. HINTZEN, Die ganze Fülle der Gnaden und Gaben Gottes? Katholische Kirche und nichtkatholische Kirchen in der Sicht des Konzils, in: KNA/ÖKI 39 (19. September 1995) 21–24.

Enzyklika nicht eigens aufgreift. In der katholischen Kirche ist nicht nur Fülle, sondern auch Mangel.

Der geistliche Ökumenismus, so wird im ersten Kapitel von „Ut unum sint“ nachdrücklich betont, muß den Einsatz für die Ökumene besonders prägen, also die persönliche und gemeinschaftliche Bekehrung zum Evangelium (vgl. Nr. 15), die Liebe und das gemeinsame Gebet (vgl. Nr. 21–27) und der Dialog als Gewissensprüfung (vgl. Nr. 33–35). Eine fundamentale Bedeutung kommt der Lehre zu. „Die von Gott gewollte Einheit kann nur in gemeinsamer Zustimmung zur Unversehrtheit des Inhalts des geoffenbarten Glaubens Wirklichkeit werden“ (Nr. 18). Die ganze Lehre muß klar dargelegt werden. Die Art und Weise und die Methode, wie der katholische Glaube verkündet wird, soll kein Hindernis für den Dialog mit den anderen Christen darstellen (vgl. Nr. 36). Die Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre ist zu beachten (vgl. Nr. 37)¹⁸. Das Problem der unterschiedlichen Formulierungen der Lehre verdient besondere Aufmerksamkeit. „Angesichts von Lehrformeln, die von jenen in der Gemeinschaft, der man angehört, üblichen abweichen, gilt es zunächst natürlich zu klären, ob die Worte nicht einen identischen Inhalt meinen; ein konkretes Beispiel dafür sind diesbezügliche Feststellungen in gemeinsamen Erklärungen der jüngsten Zeit, die von meinen Vorgängern und mir zusammen mit Patriarchen von Kirchen unterzeichnet worden sind, mit denen es seit Jahrhunderten einen christologischen Streit gab“ (Nr. 38; vgl. auch Nr. 62 und 63). Die durch den gemeinsamen Glauben begründete praktische Zusammenarbeit der Christen auf verschiedenen Ebenen erweist sich als eine Ephanie Christi, als echte Schule des Ökumenismus, als dynamischen Weg zur Einheit, als gemeinsames christliches Zeugnis vor der Welt (vgl. Nr. 40). Der Ökumenismus ist nicht bloß ein „Anhängsel“¹⁹ der Tätigkeit der Kirche, sondern gehört organisch zum Leben und Wirken der Kirche (vgl. Nr. 20).

¹⁸ Vgl. dazu H. SCHÜTZEICHEL, Das hierarchische Denken in der Theologie, in: DERS., Wege in das Geheimnis, Trier 1989, 117–138; A. KREINER, „Hierarchia veritatum“. Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz, in: Catholica 46 (1992) 1–30; ferner das Studiendokument der Arbeitsgruppe Rom-Genf: Der Begriff der „Hierarchie der Wahrheiten“. Eine ökumenische Interpretation (DwÜ II, 751–760).

¹⁹ Der Begriff „Anhängsel“ (*appendix*) spielt im theologischen Denken des Genfer Reformators Johannes Calvin (1509–1564) eine besondere Rolle; vgl. dazu H. SCHÜTZEICHEL, Die wahre Glückseligkeit. Calvins Auslegung von Mt 5, 1–12/Lk 6, 20–26, in: Aus reichen Quellen leben. Ethische Fragen in Geschichte und Gegenwart. Helmut Weber zum 65. Geburtstag, Hrsg. von H.-G. ANGEL, J. REITER und H.-G. WIRTZ, Trier 1995, 175.

2.3 II. Kapitel: Die Früchte des Dialogs (Nr. 41–76)

Der Papst beschreibt zuerst fünf Früchte, nämlich die wiederentdeckte christliche Brüderlichkeit (vgl. Nr. 41–42), die Solidarität der Christen im Dienst der Menschheit (vgl. Nr. 43), Übereinstimmungen im Wort Gottes (ökumenische Bibelübersetzung)²⁰ und im Gottesdienst (vgl. Nr. 44–46), die Anerkennung der bei den anderen Christen vorhandenen Güter (vgl. Nr. 47–48) und das Wachsen der Gemeinschaft (vgl. Nr. 49). Bei der Herausstellung der Übereinstimmung im Gottesdienst erklärt der Papst: „Gewiß ist es wegen der den Glauben berührenden Divergenzen noch nicht möglich, miteinander die Eucharistie zu feiern. Doch haben wir den sehnlichen Wunsch, gemeinsam die eine Eucharistie des Herrn zu feiern, und dieser Wunsch wird schon zu einem gemeinsamen Lob, zu ein und demselben Bittgebet. Gemeinsam wenden wir uns an den Vater und tun das zunehmend „mit nur einem Herzen“. Diese „reale, obgleich noch nicht volle“ Gemeinschaft endlich besiegeln zu können, scheint manchmal näher zu sein. Wer hätte vor einem Jahrhundert auch nur an so etwas denken können?“ (Nr. 45).

Der Papst gibt sodann einen Überblick über den katholischen Dialog in den letzten dreißig Jahren mit den orientalischen Kirchen (vgl. Nr. 50–63) und mit den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland (vgl. Nr. 64–76). Die päpstlichen Ausführungen über den Dialog der Liebe und der Lehre mit den Ostkirchen bestätigen, was Johannes Paul II. in „*Oriente lumen*“ feststellt: „Wir haben nahezu alles gemeinsam; und wir haben vor allem die Sehnsucht nach Einheit gemeinsam“ (*Oriente lumen* Nr. 3). Zwei Ereignisse sind für den Papst besonders erwähnenswert, einmal das 11-hundertjährige Jubiläum des Evangelisierungswerkes der Hl. Cyrill und Methodius 1984, und dann die Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' 1988 (vgl. Nr. 53–54; auch Nr. 16 und 19). In seiner Enzyklika „*Slavorum Apostoli*“ (1985) bestimmte Johannes Paul II. Cyrill und Methodius zu Mitpatronen Europas. Paul VI. hatte 1964 den heiligen Benedikt zum Patron Europas ausgerufen. In den drei Heiligen findet Europa seine geistlichen Wurzeln (vgl. Nr. 53). Die Kirche, so formuliert der Papst erneut, müsse mit ihren beiden Lungen (Orient und Abendland) atmen (vgl. Nr. 54). Der Papst verwendet den Begriff „Schwesterkirchen“

²⁰ Das römische Einheitssekretariat (heute: Rat) und die Vereinigten Bibelgesellschaften verabschiedeten 1987 Richtlinien für die interkonfessionelle Zusammenarbeit bei der Übersetzung der Bibel (vgl. „*Ut unum sint*“ Nr. 44 und Anm. 75); s. auch: Verbindliches Zeugnis I. Kanon-Schrift-Tradition, hrsg. von W. PANNENBERG und T. SCHNEIDER, Freiburg-Göttingen 1992, 384.

(vgl. Nr. 55–58)²¹ und spricht von der Einheit in der legitimen Verschiedenartigkeit (vgl. Nr. 50; 54; 57; 61), von gegenseitiger Ergänzung (vgl. Nr. 57) und von der Bedeutung der Einheit und der Erfahrung des ersten Jahrtausends (vgl. Nr. 55; 56; 61). „Die Strukturen der Einheit“, so der Papst, „die vor der Spaltung bestanden, sind ein Erbe an Erfahrung, das unseren Weg zur Wiederfindung der vollen Gemeinschaft leitet“ (Nr. 56).

Der Papst kommt auch auf die alten Kirchen des Orients zu sprechen, „die die dogmatischen Formeln der Konzilien von Ephesus und Chalcedon angefochten haben“ (Nr. 62). Er hebt hervor: „Und gerade was das christologische Thema betrifft, haben wir gemeinsam mit den Patriarchen einiger dieser Kirchen unseren gemeinsamen Glauben an Jesus Christus erklären können, den wahren Gott und wahren Menschen“ (Nr. 62).

Bei seinen Darlegungen über den Dialog mit den Protestanten unterstreicht der Papst, daß die Katholiken mit ihnen eine „gemeinsame abendländische Charakteristik“ besitzen, und daß die bestehenden Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten „gegenseitige Durchdringungen und Ergänzungen“ nicht ausschließen (vgl. Nr. 65). Johannes Paul II. erwähnt die Gemischte Arbeitsgruppe Rom–Genf, und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, der seit 1968 katholische Theologen als Vollmitglieder angehören. Er berichtet, daß die katholische Kirche bilaterale Dialoge aufnahm mit den verschiedenen Kirchen und weltweiten christlichen Gemeinschaften des Abendlandes (vgl. Nr. 69). Hier hätte man die Partner des Dialogs auf Weltebene namentlich anführen können: Die Anglikanische Kirchengemeinschaft, den Lutherischen Weltbund, den Reformierten Weltbund, den Weltrat methodistischer Kirchen, den Baptistischen Weltbund, den Rat für christliche Einheit der christlichen Kirche (Disciples of Christ), die Pfingstbewegung und die Evangelikalen. Der Papst trifft die Feststellung: „Wenn man die verschiedenen bilateralen Gespräche betrachtet, die mit einer Hingabe geführt wurden, die das Lob der ganzen ökumenischen Gemeinschaft verdient, so haben sie sich auf viele Streitfragen konzentriert, wie die Taufe, die Eucharistie, das Weiheamt, den sakramentalen Charakter und die Autorität der Kirche und die apostolische Sukzession“ (Nr. 69). Bei dieser Aufzählung vermißt man die Rechtfertigung²². Außer diesem

²¹ Vgl. dazu E. Chr. SUTTNER, Warum getrennte Schwesterkirchen? in: Stimmen der Zeit 120 (1995) 271–277; M. M. GARIJO-GUEMBE, Schwesterkirchen im Dialog. Überlegungen eines römisch-katholischen Theologen, in: Catholica 48 (1994) 279–293.

²² Vgl. dazu besonders die Dokumente: Das Heil und die Kirche (DwÜ II, 333–348) und Kirche und Rechtfertigung (Paderborn–Frankfurt/M. 1994).

theologischen Dialog würdigt der Papst das gemeinsame Gebet, die praktische Zusammenarbeit und den Einsatz für den Frieden²³ (vgl. Nr. 71–76).

Wie der Papst erzählt, hat er mit starker Anteilnahme eine von brüderlicher Liebe und tiefer Glaubensklarheit durchdrungene Geste der lutherischen Bischöfe Nordeuropas bei seinem dortigen Besuch während der Eucharistiefeier (ähnlich 1991 in Rom) erlebt. Die Bischöfe hätten sich vor der Kommunion vor ihm präsentiert. Dadurch hätten sie ihren sehnlichen Wunsch nach Erreichung des Zeitpunktes bekundet, an dem Katholiken und Lutheraner an derselben Eucharistie teilnehmen können, und den Segen des Zelebranten erbeten. Voll Liebe, so der Papst, habe er sie gesegnet (vgl. Nr. 72).

2.4 III. Kapitel: *Quanta est nobis via?* (Wie lang ist der Weg, der noch vor uns liegt?) (Nr. 77–99)

Das letzte Ziel der ökumenischen Bewegung, so der Papst, ist „die Wiederherstellung der sichtbaren vollen Einheit aller Getauften“ (Nr. 77). Die christlichen Gemeinschaften müssen sich gegenseitig helfen. Die „gegenseitige Hilfe bei der Suche nach der Wahrheit ist eine vortreffliche Form der Liebe im Sinne des Evangeliums“ (Nr. 78; vgl. auch Nr. 87: gegenseitiger brüderlicher Einfluß; gegenseitige Bereicherung). Es muß die „notwendige und hinreichende²⁴ sichtbare Einheit“ in der Gemeinschaft der einen von Christus gewollten Kirche mit der gemeinsamen Feier der Eucharistie (vgl. Nr. 78) erstrebt werden. „Dabei gilt es, keine weiteren Verpflichtungen über die unverzichtbaren hinaus aufzuerlegen (vgl. Apg 15, 28)“ (Nr. 78). Bestimmte Themen (Schrift und Tradition, Eucharistie, Weihesakrament, Lehramt und Maria) müssen weiter vertieft werden. Klarheit und Klugheit des Glaubens bewahren vor falscher Irenik und Nichtbeachtung der kirchlichen Normen. Das Gesetz des Evangeliums verlangt eine Einheit, die allen Forderungen der geoffenbarten Wahrheit Rechnung trägt (vgl. Nr. 79).

²³ Der Papst erinnert an den Weltgebetstag für den Frieden 1986 in Assisi (vgl. dazu: Friedensgebet von Assisi. Einleitung von Franz Kardinal König. Kommentar von Hans Waldenfels. Freiburg–Basel–Wien 1987) und an den Weltgebetstag für den Frieden in Europa, besonders auf dem Balkan 1993, ebenfalls in Assisi („*Ut unum sint*“ Nr. 76).

²⁴ Vgl. dazu W. BEINERT, Ökumenische Leitbilder und Alternativen, in: Handbuch der Ökumenik III/1, hrsg. von H. J. URBAN und H. WAGNER, Paderborn 1987, 169: „es geht um das, was notwendig zur Einheit aber auch hinreichend für sie ist“. Vgl. auch LINK (Anm. 6) 19 sowie *Confessio Augustana* Art. 7 (BSELK 61).

Die bisher erzielten Ergebnisse der Dialoge dürfen nicht Aussagen der bilateralen Kommissionen bleiben, sondern müssen angenommen und Gemeingut werden. Die Rezeption vollzieht sich in einem umfangreichen und sorgfältigen kritischen Prozeß. Dabei ist zu bedenken, daß es derselbe Geist ist, der dem Lehramt beisteht und den *sensus fidei* weckt (vgl. Nr. 80). Es wird eine Hilfe sein, wenn man methodisch das Glaubensgut selbst und die Formulierung, in der es ausgedrückt wird, unterscheidet (vgl. Nr. 81).

Wichtig sind die Fortsetzung des geistlichen Ökumenismus und die Betrachtung des Martyriums und der Heiligkeit in allen christlichen Gemeinschaften (vgl. Nr. 82–85). Die katholische Kirche muß dem entgegenkommen, was die anderen Christen berechtigterweise wünschen und erwarten (vgl. Nr. 87). Die Verantwortlichen in den Kirchen und ihre Theologen sind aufgerufen, über das Amt des Bischofs von Rom mit diesem einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, in dem man aufeinander hört und sich allein am Willen Christi für seine Kirche orientiert (vgl. Nr. 96). Eine christliche Gemeinschaft, die an Christus glaubt und mit der Leidenschaftlichkeit des Evangeliums das Heil der Menschen ersehnt, muß den geistgewirkten Ökumenismus als Imperativ der Liebe verstehen, der keine Abstriche erlaubt (vgl. Nr. 99).

2.5 Ermahnung (Nr. 100–103)

Der Papst ermahnt alle Glieder der Kirche zum ökumenischen Einsatz (vgl. Nr. 101), verlangt die möglichst getreue Anwendung der Lehre des II. Vaticanums (vgl. Nr. 100) und erklärt: „Mit dem Blick auf das neue Jahrtausend bittet die Kirche den Geist um die Gnade, ihre Einheit zu stärken und sie zur vollen Gemeinschaft mit den anderen Christen wachsen zu lassen“ (Nr. 102). Am Schluß sagt der Papst den Gläubigen der katholischen Kirche und den Christen der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften mit den Worten des Apostels Paulus: „Kehrt zur Ordnung zurück, laßt euch ermahnen, seid eines Sinnes, und lebt in Frieden! Dann wird der Gott der Liebe und des Friedens mit euch sein . . . Die Gnade Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Hl. Geistes sei mit euch allen“ (2 Kor 13, 11. 13).

3. Charakteristische Elemente der Enzyklika

3.1 Der geistliche Ökumenismus

Dem Papst liegt die Bekehrung des Herzens (vgl. Nr. 15; 34; 82) und das Gebet für die Einheit (vgl. Nr. 21–27) ganz besonders am Herzen. Es gibt keinen echten Ökumenismus, so der Papst, ohne innere Bekehrung (vgl.

Nr. 15). Diese muß persönlich und gemeinschaftlich erfolgen (vgl. Nr. 15). Die Bekehrung des Herzens bildet eine Grundvoraussetzung für jede glaubwürdige Suche nach der Einheit (vgl. Nr. 26). Es geht um eine Bekehrung zum Evangelium (vgl. Nr. 15; s. auch Nr. 41: gemeinsame Bekehrung zum Evangelium). Wo die Herzen sich bekehren, ermöglicht der ökumenische Einsatz die Betrachtung neuer Großtaten Gottes, die Wahrnehmung, daß der Hl. Geist in den anderen christlichen Gemeinschaften tätig ist, die Entdeckung von Beispielen der Heiligkeit, die Erfahrung der unbegrenzten Reichtümer der Gemeinschaft der Heiligen, den Kontakt mit unvorhersehbaren Aspekten des christlichen Engagements. Die Bekehrung weckt das Bedürfnis der Buße für Ausschlüsse, die die brüderliche Liebe verletzen, für Verweigerungen zu verzeihen, für den Stolz, für das evangeliumswidrige Sich-Abkapseln in die Verdammung der „anderen“, für die aus unlauterer Anmaßung herrührende Verachtung (vgl. Nr. 15). Mit der Bekehrung hängt die Reform eng zusammen (vgl. Nr. 16). „Auch nach den so vielen Sünden, die zu den historischen Spaltungen beigetragen haben, ist die Einheit der Christen möglich, vorausgesetzt, wir sind uns demütig bewußt, gegen die Einheit gesündigt zu haben, und von der Notwendigkeit unserer Bekehrung überzeugt. Nicht allein die persönlichen Sünden müssen vergeben und überwunden werden, sondern auch jene sozialen, das heißt die eigentlichen „Strukturen“ der Sünde, die zur Spaltung und ihrer Vertiefung beigetragen haben und beitragen können“ (Nr. 34).

Die Bekehrung ist auch künftig vorrangig. „Die katholische Kirche muß in jenen Dialog eintreten, den man ‚Dialog der Bekehrung‘ nennen könnte; in ihm wird das innere Fundament für den ökumenischen Dialog gelegt. In diesem Dialog, der sich vor Gott vollzieht, muß jeder nach dem eigenen Unrecht suchen, seine Schuld bekennen und sich in die Hände dessen begeben, der der Fürsprecher beim Vater ist, Jesus Christus“ (Nr. 82). Christus bringt in der Macht des Geistes alle dazu, „sich vor dem Vater zu prüfen und sich zu fragen, ob sie seinem Plan über die Kirche treu gewesen sind“ (Nr. 82).

Der Weg, der zur Bekehrung des Herzens führt, geht weiter zum Rhythmus der Liebe (zu Gott und den Brüdern). „Die Liebe ist der tiefe Strom, der den Prozeß auf die Einheit hin belebt und mit Kraft erfüllt“ (Nr. 21). Sie findet ihren vollendetsten Ausdruck im gemeinsamen Gebet. Dies zeigt die Gemeinsamkeit, in der die Katholiken mit den anderen Christen immer noch verbunden sind (vgl. Nr. 21). Im gemeinsamen Gebet der Christen erscheint das Ziel der Einheit näher. In ihm ist Christus, die Quelle der Einheit, wirklich gegenwärtig (vgl. Nr. 22). Das gemeinsame Gebet der Christen vor Christus läßt das Bewußtsein wachsen, „daß das,

was sie trennt, im Vergleich zu dem, was sie verbindet, gering ist“ (Nr. 22). Christus ist unsere Einheit. Das „ökumenische“ Gebet dient der Sendung und der Glaubwürdigkeit der Kirche und des Christentums (vgl. Joh 17, 21: damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast) (vgl. Nr. 23). Die Gemeinschaft im Gebet läßt uns die Wahrheit der Worte aus dem Evangelium neu entdecken: nur einer ist euer Vater; nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder (vgl. Mt 23, 8. 9) (vgl. Nr. 26). Auch das persönliche Gebet muß die Sorge um die Einheit übernehmen. Die am 25. Januar 1983 selig gesprochene italienische Trappistin Maria Gebriella von der Einheit²⁵ hat „ihr Dasein der Meditation und dem Gebet mit dem Schwerpunkt auf dem 17. Kapitel des Johannesevangeliums gewidmet und es für die Einheit der Christen dargebracht“ (Nr. 27). Das Gebet Christi in Joh 17 „ist Modell für alle, immer und an jedem Ort“ (Nr. 27). Johannes Paul II. erläutert also eindrucksvoll die geistliche Dimension des ökumenischen Bemühens. Er ermahnt nachdrücklich zur gläubigen Bekehrung des Herzens²⁶, zur Bußfertigkeit, zur Liebe und zum gemeinsamen und persönlichen Gebet für die Einheit. Er verweist auf die letzten Grundlagen der christlichen Brüderlichkeit: die Vaterschaft Gottes und das Meister-Sein Christi.

3.2 Märtyrer und Heilige

Das II. Vaticanum lehrte, daß der Hl. Geist in Gaben und Gnaden auch in anderen Christen mit seiner heiligmachenden Gnade wirksam ist und manche von ihnen bis zur Vergießung des Blutes gestärkt hat (vgl. LG 15; UR 4, 8), und daß die orientalischen Kirchen für die Bewahrung des Glaubens an den dreifaltigen Gott und an das Wort Gottes, das aus Maria Fleisch angenommen hat, viel gelitten haben und noch heute leiden (vgl. UR 14, 2). In seiner Ökumene-Enzyklika stellt Johannes Paul II., in dessen Amtszeit viele Selig- und Heiligsprechungen erfolgten, besonders deutlich heraus, daß alle christlichen Gemeinschaften Märtyrer des christlichen Glaubens haben (vgl. Nr. 1; 83; 84). Wie der Papst darlegt, verleiht das mutige Zeugnis so vieler Märtyrer unseres Jahrhunderts, die auch nicht-katholischen christlichen Gemeinschaften angehören, dem Aufruf des II. Vaticanums zur Einheit der Christen neue Kraft. Diejenigen, die an Christus glauben und durch die lange Reihe der Märtyrer miteinander verbunden sind, können nicht gespalten bleiben. Mit der hochherzigen

²⁵ Vgl. zu dieser Seligen F. HOLBÖCK, *Neue Heilige der katholischen Kirche I*, Stein am Rhein 1991, 124–128.

²⁶ Zum Thema „Bekehrung“ vgl. auch: Gruppe von Dombes: *Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft*. Frankfurt/M. 1994.

Hingabe ihres Lebens für das Reich Gottes sind die Märtyrer der bedeutendste Beweis dafür, daß in der Ganzhingabe seiner selbst an die Sache des Evangeliums jedes Element der Spaltung bewältigt und überwunden werden kann (vgl. Nr. 1). Die Märtyrer zeigen, wie Gott auf einer tiefen Ebene unter den Getauften die Gemeinschaft unter dem höchsten Anspruch des mit dem Opfer des Lebens bezeugten Glaubens aufrecht erhält. Der Märtyrertod ist die intensivste Gemeinschaft mit Christus, die es geben kann. In ihm ist die unvollkommene, aber real gegebene kirchliche Gemeinschaft schon vollkommen (vgl. Nr. 84).

Von der Macht der Gnade Gottes, die sich in den Märtyrern offenbart, legen alle Heiligen Zeugnis ab, also diejenigen, die sich nach einem Leben in Treue zur Gnade in der Gemeinschaft mit dem verherrlichten Christus befinden. „Diese Heiligen kommen aus allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die ihnen den Eintritt in die Heilsgemeinschaft eröffnet haben“ (Nr. 84). Es gibt eine „Allgegenwart der Heiligen“. Zum gemeinsamen christlichen Erbgut gehört an erster Stelle die Tatsache der Heiligkeit (vgl. Nr. 84). Trotz der Zersplitterung, die ein Übel ist, von dem wir geheilt werden müssen, verwirklichte sich in den Heiligen so etwas wie eine Mitteilung der Fülle der Gnade, die zur Verschönerung der Koinonia bestimmt ist (vgl. Nr. 85).

Mit diesen Bemerkungen zu den allen christlichen Gemeinschaften angehörenden Märtyrern und Heiligen hat Johannes Paul II. auf der Linie des II. Vaticanums die vor allem seit dem 16. Jahrhundert viel erörterte kontroverstheologische Frage nach dem Martyrium und der Heiligkeit außerhalb der katholischen Kirche²⁷ ganz positiv beantwortet und dadurch dem Wachsen der Gemeinschaft unter den Christen einen unschätzbaren Dienst erwiesen. Das Problem der Anrufung und Fürsprache der Heiligen hat er nicht behandelt. Es war aber eine eindrucksvolle ökumenische Geste, daß der Papst während seines Besuches in Tschechien im Mai 1995, wo er in Ölmütz den mährischen Priester und Märtyrer Jan Sarkander (1576–1620) heiligsprach, „sein Besuchsprogramm änderte und nach Plerov fuhr, um an einem Gedenkgottesdienst für vierzehn aus der Reformation hervorgegangene Märtyrer teilzunehmen“²⁸.

3.3 Themen des ökumenischen Dialogs

Der Papst schlägt vor, im theologischen Dialog fünf Themen, die schon bisher in ökumenischen Kommissionen erörtert wurden, zu vertiefen. Es

²⁷ Vgl. dazu W. BARTZ, Heroische Heiligkeit und Martyrium außerhalb der Kirche, in: *Einsicht und Glaube*. Hrsg. von J. RATZINGER und H. FRIES. Gottlieb Söhnen zum 70. Geburtstag am 21. Mai 1962, Freiburg–Basel–Wien 1962, 321–331.

²⁸ LINK (Anm. 6) 19.

verdient Beachtung, welche Themen der Papst angibt und wie er sie formuliert (vgl. Nr. 79).

„1. die Beziehungen zwischen Hl. Schrift als oberster Autorität in Sachen des Glaubens und der heiligen Tradition als unerlässlicher Interpretation des Wortes Gottes²⁹.“ Wie man sieht, kennzeichnet der Papst die Bibel als oberste Autorität in Glaubenssachen und mißt er der Tradition eine auslegende Bedeutung bezüglich des Wortes Gottes bei. Den Ausdruck „Wort Gottes“ kann man als Parallele zur „Hl. Schrift“ verstehen. Der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg vertritt die Ansicht, in theologischen Gesprächen sei weitgehend Verständigung darüber erzielt worden, daß die Offenbarung ihrem Inhalt nach vollständig und daher für alle Folgezeit maßgeblich in der Schrift bezeugt sei und deshalb die spätere Überlieferung eine zusätzliche Funktion nur als Auslegungsinstanz haben könne³⁰. Wie das II. Vaticanum formuliert, betrachtet die Kirche die Hl. Schriften zusammen mit (*una cum*) der Hl. Überlieferung als höchste Richtschnur ihres Glaubens (vgl. DV 21)³¹. In dieser Konzilsaussage wird die Bibel betont herausgestellt und zum Hauptsubjekt gemacht: Die Hl. Schrift ist höchste Regel des Glaubens, freilich zusammen mit der Tradition. Das gilt auch, wie Pannenberg andeutet, bei den Protestanten, sofern diese die Bibel auslegen „una cum traditione“, d. h. im Zusammenhang der altkirchlichen Symbole und der neuzeitlichen Bekenntnisschriften. Die Tradition übt gegenüber der Hl. Schrift eine vierfache Funktion aus, nämlich außer der interpretierenden eine bezeugende, eine aktualisierende und eine, was die Gewißheit über alles Offenbare angeht, eine ergänzende Funktion (vgl. DV 8, 3 und 9). Damit ist eine Rückbindung der Tradition an die Bibel mitgegeben. Die Hl. Schrift normiert, interpretiert und verlebendigt die Tradition. Diese dreifache Funktion der Bibel schließt ein traditionskritisches Element ein. Der Papst hat zu Recht die Beziehungen von Bibel und Tradition in seinem

²⁹ Zum bisherigen Dialog über diese Thematik vgl. Vierte Weltkonferenz der Kommission für Glauben und Kirchenerfassung des ÖRK in Montreal 1963, Nr. 39; Das Evangelium und die Kirche Nr. 17 (DwÜ I, 253); Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt Nr. 24–38 (DwÜ I, 493–496); Wege zur Gemeinschaft Nr. 62–65 (DwÜ I, 310–311); Verbindliches Zeugnis I. (Anm. 20), bes. 385–397; H. SCHÜTTE, Glaube im ökumenischen Verständnis, Paderborn–Frankfurt/M. 11996, 25–30.

³⁰ W. PANNENBERG, Eine evangelische Stellungnahme zum Weltkatechismus der katholischen Kirche, in: Kerygma und Dogma 41 (1995) 6; vgl. auch D. WIEDERKEHR, Das Prinzip der Überlieferung, in: Handbuch der Fundamentaltheologie 4, Freiburg–Basel–Wien 1988, 106.

³¹ Vgl. dazu LThK².E.II, 572/573; 576/577 (J. RATZINGER).

Themenkatalog an erster Stelle genannt und durch die Art der Formulierung des Sachverhaltes eine hilfreiche Vorgabe geliefert.

„2. die Eucharistie, Sakrament des Leibes und Blutes Christi, dargebracht zum Lob des Vaters, Gedächtnis des Opfers und Realpräsenz Christi, heiligmachende Ausgießung des Hl. Geistes.“ Die trinitätstheologische Interpretation der Eucharistie, die der Papst hier bietet, findet sich ähnlich im Dokument „Das Herrenmahl“ (Durch, mit und in Christus; In der Einheit des Hl. Geistes; Verherrlichung des Vaters)³² und im Lima-Text (Danksagung an den Vater, Anamnese oder Gedächtnis (memorial) Christi und Anrufung des Geistes)³³.

„3. die Weihe als Sakrament zum Dienstamt in seinen drei Stufen: Bischofsamt, Priestertum und Diakonat.“ Mit dieser Formulierung verweist der Papst auf drei Aspekte des Amtes: Sakramentalität, Dienstcharakter, Dreistufigkeit. Im Lima-Dokument wird der Akt der Ordination durch Handauflegung als „sakramentales Zeichen“ charakterisiert. Ferner wird dort gesagt, daß ordinierte Amt (*ordained ministry*) beziehe sich auf Personen, die die Kirche zum Dienst bestimmt. Schließlich wird erklärt, das dreifache Amt des Bischofs, Presbyters und Diakons könne heute als ein Ausdruck der Einheit, die wir suchen, und auch als ein Mittel, diese zu erreichen, dienen. Geschichtlich sei es zutreffend zu sagen, daß das dreifache Amt zur allgemein akzeptierten Struktur in der Kirche der frühen Jahrhunderte geworden sei und heute von vielen Kirchen weiter beibehalten werde³⁴. Ein gesamtchristlicher Konsens in den angedeuteten Fragen steht noch aus.

„4. das Lehramt der Kirche, dem Papst und den in Gemeinschaft mit ihm stehenden Bischöfen anvertraut, verstanden als Verantwortung und Autorität im Namen Christi für die Unterweisung im Glauben und seine Bewahrung.“ Thomas von Aquin unterschied ein zweifaches Lehramt in der Kirche, das *magisterium cathedrae pastoralis* und das *magisterium cathedrae magistralis*³⁵. Der Papst spricht vom ersteren, also vom Lehramt

³² Das Herrenmahl Nr. 11 sowie 13–28 (DwÜ I, 275–283).

³³ Eucharistie Nr. 3–18 (DwÜ I, 559–562). Zur Eucharistie im ökumenischen Dialog vgl. auch Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, hrsg. von K. LEHMANN und W. PANNENBERG, Freiburg–Göttingen 1987, 89–124; Schütte (Anm. 29) 136–150.

³⁴ Amt Nr. 7 c; 22; 41 (DwÜ I, 569; 575; 582). Zum Thema „Amt“ vgl. auch Schlußbericht der ARCIC I (DwÜ I, 148–159); Das geistliche Amt in der Kirche (DwÜ I, 329–357); Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I (Anm. 33) 157–169; Schütte (Anm. 28) 157/158; DERS., Kirche im ökumenischen Verständnis, Paderborn–Frankfurt/M. 1993, 56–75.

³⁵ Vgl. dazu M. SECKLER, Die schiefen Wände des Lehrhauses, Freiburg–Basel–Wien 1988, 111–115.

der Hirten: dem Papst und den in Gemeinschaft mit ihm stehenden Bischöfen anvertraut. Johannes Paul II. nennt zuerst den Papst und dann die Bischöfe. Er hätte auch formulieren können: dem Kollegium der Bischöfe mit dem Papst als Haupt anvertraut. Aufgabe des Lehramtes ist nach den Worten des Papstes die Unterweisung im Glauben und die Bewahrung des Glaubens. Diese Aufgabe offenbart eine Verantwortung und Autorität im Namen Christi. Das Lehramt steht im Dienste Christi und ist auf Christus hin transparent. Das Lehramt in der Kirche, wie der Papst es beschreibt, erfordert noch viele und schwierige ökumenische Überlegungen³⁶.

„5. die Jungfrau Maria, Gottesmutter und Ikone der Kirche, geistliche Mutter, die für die Jünger Christi und für die ganze Menschheit Fürbitte leistet.“ Der Papst kennzeichnet hier Maria vierfach, nämlich als Jungfrau, als Gottesmutter, als Bild der Kirche und als geistliche Mutter, d. h. als Fürsprecherin³⁷. Johannes Paul II, der 1987 eine Marienzyklika veröffentlichte, gab seiner Ökumene-Enzyklika nicht – wie sonst oft in seinen Weltrundschreiben – einen marianischen Schluß. Er bezieht sich aber einige Male auf Maria (vgl. Nr. 62; 79; 102).

Die fünf vom Papst angegebenen Dialog-Themen besitzen alle eine kirchliche Dimension. Man hätte aber auch ein eigenes Thema „Kirche“ anführen können.

3.4 Die Darstellung des Papstamtes

„Geradezu revolutionär ist“, so urteilt der evangelische Theologe Klaus Berger³⁸, „das Angebot des Papstes, über sein eigenes Amt neu zu

³⁶ Vgl. zu dieser Thematik: Schlußbericht der ARCIC I (DwÜ I, 159–190); Kirche und Rechtfertigung (Anm. 22) Nr. 205–222; Schütte, Kirche (Anm. 34) 71–75; Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung-Lehramt-Rezeption. Hrsg. von W. PAN-NENBERG und T. SCHNEIDER, Freiburg-Göttingen 1995.

³⁷ Zum katholisch-protestantischen Gespräch über Maria vgl. DwÜ I, 187; 327; 402/403; 413; 530; 611; II, 389/390; 418–421; 477; 524; 591–595; SCHÜTTE (Anm. 28) 69–72; 171–173; ferner: W. BEINERT u.a. (Hrsg.), Maria – Eine ökumenische Herausforderung, Regensburg 1984; H. PETRI, Maria und die Ökumene, in: Handbuch der Marienkunde, hrsg. von W. BEINERT und H. PETRI, Regensburg 1984, 315–359; F. COURTH, Maria im aktuellen ökumenischen Gespräch, in: Trierer Theologische Zeitschrift 95 (1986) 38–53; M. WAGNER, Maria – Mutter und Mittlerin. Die Marienzyklika Papst Johannes Paul II. und der ökumenische Dialog über Maria, in: Trierer Theologische Zeitschrift 101 (1992) 172–189; G. SÖLL, Mariologie und Ökumene. Die Chancen für Verständigung im Licht neuerer Dokumente, in: DERS., Die Mutter Christi. Beiträge zur Marienlehre, München 1993, 181–199; F. MUSSNER, Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament. St. Ottilien 1993.

³⁸ Vgl. Anm. 6.

diskutieren. Man gewinnt den Eindruck, daß er gern bereit ist, dieses Amt als „ökumenisches Dienstant und damit als Zeichen der Einheit zu betrachten und neue Formen seiner Gestaltung zu entwickeln“. In der Tat wünscht der Papst einen Dialog über sein Amt, wie schon referiert wurde. Für diesen Dialog liefert er in „*Ut unum sint*“ wichtige Elemente einer Theologie des päpstlichen Amtes (vgl. Nr. 4; 55; 79; 81; 88–97; 103)³⁹. Johannes Paul II weiß, daß das Amt des Papstes eine Schwierigkeit darstellt für den Großteil der anderen Christen, „deren Gedächtnis durch gewisse schmerzliche Erinnerungen gezeichnet ist“. „Soweit wir“, so der Papst, „dafür verantwortlich sind, bitte ich mit meinem Vorgänger Paul VI. um Verzeihung“ (Nr. 88).

Um das Amt des Papstes zu erläutern, macht Johannes Paul II. deutlich: Der starke und ewige Fels, auf dem die Kirche gegründet ist, ist Jesus Christus, ihr Herr (vgl. Nr. 4). Unser Herr Jesus Christus ist das Haupt der Kirche (vgl. Nr. 88), ihr einziges Haupt (vgl. Nr. 97). Der Papst ist der Bischof von Rom, der Nachfolger des Apostels Petrus, Diener der Diener Gottes (vgl. Nr. 4; 88; 89; 90; 92; 94; 95; 103). „Der Bischof von Rom ist der Bischof der Kirche, die die prägende Spur des Martyriums des Petrus und des Paulus bewahrt“ (Nr. 90; vgl. auch Nr. 103). Im Neuen Testament nimmt die Gestalt des Petrus einen herausragenden Platz ein. Seine Sendung gründet auf Worten Christi (vgl. Mt 16, 17–19; Lk 22, 31–32; Joh 21, 15–19). Nach 1 Kor 15, 5 erschien der auferstandene Christus dem Kephas, dann den Zwölfen. In Lk 22, 31–32 gibt Jesus dem Petrus den Auftrag, die Brüder zu stärken. Gleichzeitig läßt er ihn seine menschliche Schwäche und die Notwendigkeit der Bekehrung erkennen. Auch im vierten Evangelium wird der Auftrag an Petrus mit einer realistischen Aussage über seine Schwachheit (dreimaliger Verrat) verbunden. Das Amt des Petrus in der Kirche hat seinen Ursprung vollständig in der Gnade. Die Schwachheit des Petrus (vgl. auch Mt 16, 23) und des Paulus (vgl. 2 Kor 12, 9–10) machen deutlich, daß die Kirche auf der unendlichen Macht der Gnade gründet (vgl. Nr. 91). „Als Erbe der Sendung des Petrus in der vom

³⁹ Zum ökumenischen Dialog über das Papstamt (worauf in „*Ut unum sint*“ Nr. 89 hingewiesen wird) vgl. Das Evangelium und die Kirche Nr. 66–67 (DwÜ I, 266); Das geistliche Amt in der Kirche Nr. 73 (DwÜ I, 352/353); Schlußbericht der ARCIC I (Autorität in der Kirche I Nr. 23; II Nr. 7; 9; 33) (DwÜ I, 168; 179; 180; 188); W. KLAUNITZER, Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken, Innsbruck–Wien 1987; Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I (Anm. 33) 167–169; 194; Schütte, Kirche (Anm. 34) 96–99; DERS., Das „revolutionäre Angebot“ in der Ökumene-Enzyklika. Gedanken zu einer Verständigung über das Dienstant der Einheit, in: KNA/ÖKI 39 (19. September 1995) 5–9; I. RIEDEL-SPANGENBERGER, Im Wesentlichen einig? Die Primatausübung des Papstes im Ökumenischen Gespräch, in: Herkorr 49 (1995) 658–664.

Blut der Apostelfürsten befruchteten Kirche übt der Bischof von Rom ein Amt aus, das seinen Ursprung in der vielgestaltigen Barmherzigkeit Gottes hat, die die Herzen bekehrt und mit der Kraft der Gnade erfüllt, während der Jünger den bitteren Geschmack seiner Schwachheit und seines Elends wahrnimmt. Die diesem Amt eigene Autorität steht ganz im Dienst des barmherzigen Planes Gottes⁴⁰ und muß in dieser Perspektive gesehen werden. Aus ihm erklärt sich die Vollmacht dieses Amtes“ (Nr. 92). Der Nachfolger des Petrus weiß, daß er Zeichen der Barmherzigkeit sein muß. „Sein Dienst ist ein Dienst der Barmherzigkeit, geboren aus einem Barmherzigkeitsakt Christi“ (Nr. 93). Der Papst hängt völlig von der Gnade und dem Gebet Christi (vgl. Lk 22, 32) ab. „Die Bekehrung des Petrus und seiner Nachfolger stützt sich auf das Gebet des Erlösers selber, und die Kirche nimmt ständig an diesem Bittgebet teil.“ „Der Bischof von Rom selbst muß sich das Gebet Christi um die Bekehrung, die für ‚Petrus‘ unabdingbar ist, voll Inbrunst zu eigen machen, um den Brüdern dienen zu können“ (Nr. 4).

Die Definition des Papstes als „*servus servorum Dei*“ (vgl. Gregor d. Gr.) „schützt am besten vor der Gefahr, die Amtsvollmacht (und im besonderen den Primat) vom Dienstant zu trennen, was die Bedeutung von Amtsvollmacht im Sinne des Evangeliums widersprechen würde“ (vgl. Lk 22, 27; Nr. 88). Die Bischöfe und damit der Papst haben nicht den Auftrag, „die Macht über das Volk auszuüben – wie das die Führer der Nationen und die Mächtigen tun (vgl. Mt 20, 25; Mk 10, 42) – sondern es zu leiten, damit es sich ruhigen Weiden zuwenden kann“ (Nr. 94). Der Papst ist das immerwährende sichtbare Prinzip und Fundament der Einheit, das sichtbare Zeichen und der Garant der Einheit (vgl. Nr. 88). In unserer ökumenischen Epoche „ist die Sendung des Bischofs von Rom in besonderer Weise darauf ausgerichtet, an das Erfordernis der vollen Gemeinschaft der Jünger Christi zu erinnern“ (Nr. 4).

Der Papst übt seinen Dienst innerhalb des Bischofskollegiums aus. In der Gruppe der Bischöfe wacht er darüber, daß dank der Hirten in allen Teilkirchen die wirkliche Stimme des Hirten Christus zu hören ist. Der Papst ist der Erste unter den Dienern der Einheit. „Mit der Vollmacht und Autorität, ohne die dieses Amt illusorisch wäre, muß der Bischof von Rom die Gemeinschaft aller Kirchen gewährleisten“ (Nr. 94). Der Primat wird vielfältig ausgeübt: durch wirksame Aufsicht, durch die Erinnerung an die

⁴⁰ Im Schlußbericht der ARCIC I (vgl. DwÜ I, 169) wird erklärt, wenn die Aussage über das „göttliche Recht“ der petrinischen Sukzession so verstanden werde, daß der universale Primat des Bischofs von Rom *ein Teil des Planes Gottes* für die universale Koinonia darstelle, so brauchte dies nicht unbedingt gegensätzliche Meinungen zu verursachen.

Forderungen des Gemeinwohls der Kirche, durch Warnung, durch die Erklärung, daß eine Meinung mit der Einheit des Glaubens unvereinbar ist. „Wenn es die Umstände erfordern, spricht er (= der Papst) im Namen aller Hirten, die mit ihm in Gemeinschaft stehen. Er kann auch . . . ex cathedra erklären, daß eine Lehre zum Glaubensgut gehört. Durch dieses Zeugnis der Wahrheit dient er der Einheit“ (Nr. 94). Das Amt des Bischofs von Rom entspricht dem Willen Christi. Es ist nicht getrennt „von der Sendung, die allen Bischöfen anvertraut ist, die gleichfalls ‚Stellvertreter und Gesandte Christi‘ (vgl. LG 27, 1) sind. Der Bischof von Rom gehört zu ihrem ‚Kollegium‘, und sie sind seine Brüder im Amt“ (Nr. 95).

Der Papst erkennt die ökumenische Sehnsucht der meisten christlichen Gemeinschaften und vernimmt die an ihn gerichtete Bitte, „eine Form der Primatausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“ (Nr. 95). Ein Jahrtausend hindurch, so der Papst, waren die Christen „miteinander verbunden in brüderlicher Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens, wobei dem Römischen Stuhl mit allgemeiner Zustimmung eine Führungsrolle zukam (*Sede Romana moderante*), wenn Streitigkeiten über Glaube oder Disziplin unter ihnen entstanden“ (UR 14, 1) (Nr. 95). Der Papst will seinen Dienst als Dienst der Liebe verwirklichen (vgl. Nr. 95). Er führt den Vorsitz in der Wahrheit und in der Liebe (vgl. Nr. 97). Die Gemeinschaft der Teilkirchen mit der Kirche von Rom und die Gemeinschaft ihrer Bischöfe mit dem Bischof von Rom ist ein grundlegendes Erfordernis im Plan Gottes für die volle und sichtbare Gemeinschaft. Im Papst erkennen sich alle Bischöfe vereint in Christus und finden alle Gläubigen die Stärkung ihres Glaubens. Das Petrusamt muß in der Kirche bestehen bleiben, „damit sie unter ihrem einzigen Haupt, das Christus Jesus ist, in der Welt die sichtbare Gemeinschaft aller seiner Jünger ist“ (Nr. 97).

Johannes Paul II., das ergibt sich aus dem eben Referierten, bemüht sich um eine evangeliumsgemäße und die ökumenischen Anliegen berücksichtigende Darstellung seines Amtes. Er unterstreicht die Einzigartigkeit und den Primat Christi. Er verwendet die Titel: Bischof von Rom, Nachfolger des Petrus, Diener der Diener Gottes, und allerdings nur indirekt, sofern er auch die anderen Bischöfe mit dem II. Vaticanum Stellvertreter und Gesandte Christi nennt, Stellvertreter Christi⁴¹. Er sieht die Bedeutung der Kirche Roms nicht nur in Petrus, sondern auch in Paulus begründet⁴². Er

⁴¹ Zu den Titeln des Papstes vgl. H. SCHÜTZEICHEL, Die Titel des Papstes, in: In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. Für Heinrich Fries, hrsg. von P. NEUNER und H. WAGNER, Freiburg-Basel-Wien 1992, 217–229.

⁴² Vgl. dazu KLAUSNITZER (Anm. 39) 541–543.

behandelt die Sendung des Petrus, indem er zugleich die Schwäche und die Notwendigkeit der Bekehrung des Petrus und seiner Nachfolger heraushebt⁴³. Für ihn liegt der Ursprung des Petrusamtes in einem Akt der Barmherzigkeit Christi. Er betont den Dienstcharakter seines Amtes, ohne die Autorität und Vollmacht des päpstlichen Amtes zu unterdrücken. Er versteht sich vor allem als Zeuge der Wahrheit und als Diener der universalen Einheit, und zwar eingefügt in das Bischofskollegium. Er bekennt sich zu seiner ökumenischen Verantwortung.

Bei der Erklärung des Dienstcharakters des bischöflichen und des päpstlichen Amtes und bei der Bezugnahme auf Mt 20, 25 (Mk 10, 42) (vgl. Nr. 94) hätte es nahe gelegen, die in den Evangelien sechsfach überlieferte Mahnung Jesu ausdrücklich zu zitieren: Wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein“ (Mk 10, 44; vgl. Mt 20, 27 und Lk 22, 26 sowie Mk 9, 35, Mt 23, 11 und Lk 9, 48). Die Tatsache, daß im NT die petrinische Sukzession nicht ausdrücklich, sondern nur andeutungsweise bezeugt ist, wird nicht bewußt gemacht. Der Papst spricht vom „Dienst der Liebe“ und vom „Vorsitz in der Liebe“⁴⁴. Er versteht also den Primat als Primat der Liebe, was für den Dialog mit den Orientalen besonders bedeutsam ist. Der Primat muß ausgeübt werden in der Haltung der Liebe (vgl. Joh 21, 15–17) und im Blick auf die Kirche als Liebesbündnis (vgl. LG 13, 3: der Stuhl Petri steht der gesamten Liebesgemeinschaft vor).

Der Papst schreibt von der Bitte, eine Form der Primatausübung zu finden, die sich einer neuen Situation öffnet. Er erläutert das nicht näher. Da er aber (wie auch an anderen Stellen seiner Enzyklika) an die Struktur der Kirche im ersten Jahrtausend erinnert und ausdrücklich feststellt, die Strukturen der Einheit, die vor der Spaltung bestanden hätten, seien ein Erbe an Erfahrung, das unseren Weg zur Wiederfindung der vollen Gemeinschaft leite (vgl. Nr. 56), könnte der Papst in seinem konkreten Wirken neu bedenken, was ihm als Bischof von Rom und Metropolit der römischen Kirchenprovinz zukommt, was ihm als Patriarch der lateinischen Kirche im Westen obliegt, und was ihm als Inhaber des Amtes der universalen Einheit aufgetragen ist⁴⁵.

⁴³ Vgl. dazu auch J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1977, 257–261 (Gleichzeitigkeit von „Fels“ und „Satan“ bei Petrus).

⁴⁴ Vgl. IGNATIUS von Antiochien an die Römer (Die Apostolischen Väter, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. A. FISCHER, Darmstadt 1986, 183; vgl. auch 129/130).

⁴⁵ Vgl. dazu J. RATZINGER, *Primat*, in: LThK ²VIII, 761–763. Von Ratzinger stammt auch das oft wiederholte Wort: „Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde“ (Theologische

4. Rückblick und Ausblick

4.1 Rückblick

Die Ökumene-Enzyklika Johannes Pauls II. „*Ut unum sint*“ vom 25. Mai 1995 stellt ein vorwiegend pastorales Schreiben dar. Sie will alle unterstützen, die für das Anliegen der Einheit tätig sind. Sie bringt die vom II. Vaticanum eingepprägten katholischen Grundsätze des Ökumenismus im Lichte der in den letzten Jahrzehnten gemachten Fortschritte auf dem Weg zur vollen Gemeinschaft aller Getauften in Erinnerung (vgl. Nr. 100). Sie besitzt ihre Quellen hauptsächlich in der Hl. Schrift, in Verlautbarungen des II. Vaticanums und des Apostolischen Stuhles, in den eigenen ökumenischen Erfahrungen des Papstes und in nichtkatholischen und gemeinsamen Dokumenten aus der Ökumene. Die von einer Einführung und einer Ermahnung eingerahmten drei Kapitel des Weltrundschreibens verraten klare Festigkeit, gläubige Demut, mutige Offenheit und zuversichtliche Hoffnung. Besonders die Berichte des Papstes über seine ökumenischen Erlebnisse innerhalb und außerhalb Roms stellen ein Stück „narrative Theologie der Ökumene“ dar und geben der Enzyklika eine persönliche Note. Vor allem durch seine Darlegungen über den geistlichen Ökumenismus, über die allen christlichen Gemeinschaften angehörenden Märtyrer und Heiligen, über die vordringlichen Themen des ökumenischen Dialogs und über das Amt des Papstes hat Johannes Paul II. das ökumenische Bemühen weitergeführt.

Die Enzyklika „*Ut unum sint*“ hat ein positives Echo ausgelöst, freilich auch kritische Vorbehalte hervorgerufen. Sie bildet aber zusammen mit dem Ökumenismusdekret des II. Vaticanums von 1964 und dem Ökumenischen Direktorium des römischen Einheitsrates von 1993 einen ökumenischen „*funiculus triplex*“⁴⁶ der katholischen Kirche an der Schwelle des dritten christlichen Jahrtausends.

4.2 Ausblick

Eine lutherisch-katholische Arbeitsgruppe hat eine „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ erarbeitet und den Autoritäten zur formellen Approbation vorgelegt. „Es besteht beiderseits die Absicht, das Approbationsverfahren nach Möglichkeit bis 1997 abzuschließen. 1997 tritt erneut die alle sieben Jahre tagende Lutherische Generalversammlung zusammen. Außerdem ist 1997 der 450. Jahrestag des Rechtfertigungsde-

Prinzipienlehre, München 21983, 209); s. auch H. FRIES – K. RAHNER, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg–Basel–Wien 71985, 70–108.

⁴⁶ Vgl. Koh 4, 12: *Funiculus triplex difficile rumpitur* = Eine dreifache Schnur reißt nicht so schnell.

ketes des Trienter Konzils. Es steht außer Zweifel, daß die Verabschiedung der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ ein Durchbruch in den lutherisch-katholischen Beziehungen wäre.⁴⁷ Wie schon früher bemerkt, soll nach dem Wunsch des Papstes das Jahr 1997 in besonderer Weise ein Jahr Jesu Christi sein⁴⁸.

Das Große Jubeljahr 2000, so regt der Papst an, könnte durch ein gesamtchristliches Treffen ausgezeichnet werden. Am Beginn des dritten christlichen Jahrtausends müßte das zuversichtliche Bewußtsein zum Ausdruck kommen, daß die Christen, wie Johannes Paul II schreibt, „der Überwindung der Spaltungen des zweiten Jahrtausends sehr nahe“ sind⁴⁹.

⁴⁷ Edward Kardinal CASSIDY, Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 1994, in: *Catholica* 49 (1995) 94; H.-A. RAEM, Ökumenische Dialoge und kein Ende?, in: *Una Sancta* 50 (1995) 80–81; Zur Einigkeit in der Rechtfertigungslehre vgl. auch Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I (Anm. 33) 35–75; J. BAUER, Einig in Sachen Rechtfertigung? Tübingen 1989; Rechtfertigung in: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Hannover 1990; U. KÜHN/O. H. PESCH, Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an J. BAUER. Tübingen 1991; S. GREINER, Rechtfertigung umsonst und das Gericht nach den Werken, in: *Catholica* 48 (1994) 116–138; D. SATTler, Neue Urteile zu den alten Lehrverurteilungen. Die evangelischen Kirchen in Deutschland und die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises, in: *Catholica* 49 (1995) 106–107; SCHÜTTE (Anm. 29) 90–100; ders., „Allein durch den Glauben“ oder „durch die Taufe“? Bemerkungen zur Verständigung in der Rechtfertigungslehre, in: *KNA/ÖKI* 20 (9. Mai 1995) 12–15; DERS., „Lutherisch-Katholische Alternative“? Bemerkungen zur Verständigung über Rechtfertigung und Kirche, in: *KNA/ÖKI* 23/24 (30. Mai 1995) 19–24.

⁴⁸ Vgl. *Tertio millennio adveniente* (Anm. 5) Nr. 40–43.

⁴⁹ Vgl. *Tertio millennio adveniente* (Anm. 5) Nr. 34 und 55.

„Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17)

Die christliche Botschaft der Freiheit

„Jetzt müssen die Kirchen den Menschen helfen, die Freiheit zu ertragen“, erwartet der Tscheche Vaclav Maly. Der „sowjetische Mensch“ wurde entwöhnt, eigene Entscheidungen zu treffen und dafür Verantwortung zu übernehmen. Wie schwierig es sein kann, unvorbereitet sein Leben selbständig in die Hand zu nehmen, ohne „von oben“ gegängelt zu werden, zeigen Berichte aus den neuen Bundesländern. Können Christen und die Kirchen den in sie gesetzten Erwartungen entsprechen und zur Eigeninitiative anregen? Haben sie sich nicht selbst in der DDR in Gettos eingeeigelt und jede außerkirchliche Konfrontation und innerkirchliche Veränderung ängstlich vermieden? Von heute auf morgen sollen sie aus der Defensive herausgehen, offensiv Beweglichkeit entwickeln und zur Eigendynamik motivieren. Wie hat die westliche Gesellschaft das Angebot der Freiheit aufgegriffen? Hat sie sich nicht in überzogenem Individualismus zur „Postmoderne“ entwickelt mit einer betonten Vielfalt von Handlungsformen und Lebensweisen? Schrankenloser Pluralismus ist angesagt bis hinein in kirchliche Kreise. Die „neue Unübersichtlichkeit“ führt nicht selten zu einem Rückzug ins Private oder zur Flucht in eine unverbindliche Esoterik. Beide Formen des falschen Gebrauchs der Freiheit, sie entweder zu unter- oder zu überschätzen, führen in das Abseits der Irrealität.

Erwartungsvoll schauen viele Zeitgenossen in Ost und West auf die Christen und die Kirchen, vor allem auf die katholische Kirche. Erwies sie sich doch oftmals als Hort der Freiheit. Eine überzeugende und tragfähige Hilfe setzt allerdings den rechten und damit vorbildhaften Gebrauch der Freiheit voraus. Dieser hängt wiederum vom Wissen um die christliche Botschaft der Freiheit ab. Deshalb ist eine Information über die diesbezüglichen Aussagen des Glaubens für jeden Christen unverzichtbar – sei es im Hinblick auf seine eigene Lebensgestaltung, sei es als Zeugnis und Dienst in der Kirche und an der Gesellschaft. Um zur eigenen Urteilsbildung anzuregen, werden zunächst Auskünfte über das Wesen der christlichen Freiheit skizziert (I). Daraufhin folgen Erläuterungen über die Wirklichkeit der Freiheit in der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (II). Einige Gedanken über die Verwirklichung durch die Tugend der Freiheit bilden den Abschluß (III).

I. Das Wesen der christlichen Freiheit

Daß der Mensch wie eine Maschine reagiere, wird in unseren Tagen kaum mehr vertreten. Das moderne Freiheitspathos pendelt in das andere Extrem, das jede Beschränkung zurückweist. Unbestritten bleibt indes der phänomenologische Befund, daß äußere und innere Faktoren das Verhalten in verschiedener Stärke beeinflussen. Der auf dieser Einsicht beruhende gemäßigte Determinismus bejaht grundsätzlich die Verantwortung des einzelnen für sein Tun und Lassen und berücksichtigt sie bei der Zurechnung von Lohn und Strafe. Ohne ein gewisses Maß von Entscheidungsfähigkeit wäre der Mensch ein Automat des Guten oder des Bösen. Ohne Freiheit wären deshalb sittliche Imperative sinnlos. Erst Freiheit ermöglicht sittliches Verhalten. Dadurch unterscheidet sich der Mensch vom instinktgesteuerten Tier.

Der christliche Glaube vertieft den innerweltlichen Befund. Er begreift Freiheit als ein wesentliches Element der naturgegebenen Gottebenbildlichkeit jedes Menschen¹. Auf den ersten Seiten des Alten Testaments wird als abschließender Akt der Schöpfung berichtet: „Dann sprach Gott: laßt uns den Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land“ (Gen 1, 26). Der Schöpfer beteiligt den Menschen an seiner Herrschaftsmacht und Ordnungsfunktion über die Schöpfung. Als sein Statthalter darf und soll er an seiner Stelle und gemäß seinem Willen die Welt verwalten. Dadurch entfaltet er seine kreatürliche Freiheit.

Warum verleiht Gott dem Menschen dieses Vermögen? Die Offenbarung erschließt das Wesen des dreifaltigen Gottes als Liebe. „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4, 8). Gott schenkt die Gabe der Freiheit, weil der Mensch weniger durch Gehorsam als vielmehr durch Liebe ihm ähnlich wird. Ständig richtet Gott an ihn den Anruf der Liebe und erwartet von ihm die Antwort der Liebe. Liebe kennt keinen Zwang. Eine erzwungene Antwort widerspräche dem Wesen der Liebe. Darum riskiert Gott auch das Nein des Menschen. Hätte sich der paradiesische Mensch für Gott entschieden, hätte er das Höchstmaß an Freiheit und, darin eingeschlossen, gottebenbildlicher Würde erreicht.

Das Nein zu Gott schädigte die Freiheit und damit die Fähigkeit zur Liebe. Dies zeigt der sofort ausgebrochene Streit Kains mit Abel und die babylonische Sprachverwirrung. Doch behält auch der widerspenstige

¹ Pastoralkonstitution des Vatikanum II Art. 10. 17. IRENAEUS, *Adversus haereses* 4, 4.

Mensch ein allerdings durch die Erbsünde beeinträchtigtes Vermögen zur Freiheit. Immer wieder wird er versucht, dem Trend zum Gegenbild Gottes in der Sünde nachzugeben. Der Hang zur selbstzerstörerischen Illusion einer uneingeschränkten Eigenmächtigkeit verstieg sich zu dem modernen Schlagwort: „Der Mensch darf alles und muß gar nichts.“

In dieser prekären Situation erinnert der Glaube an die unvorstellbare göttliche Hochschätzung auch des gefallen Menschen. „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab, . . . nicht damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird“ (Joh 3, 16 f.). In dem Maße, in dem der in Christus erlöste Mensch dessen Gnadenangebot aufgreift, wird er ermächtigt, die ihm übertragene Freiheitsanlage gemäß dem Liebeswillen Gottes zu entfalten. Trotz allen Versagens vermag er zuversichtlich der Endvollendung entgegenzugehen. Dann erreicht er die wahre Freiheit, in der der Defekt der Scheinfreiheit des „Neins zu Gott“ entfallen ist. Unbehindert erfreuen sich die Seligen ihrer Anteilnahme am Liebesgespräch Gottes. „Wir wissen, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird: denn wir werden ihn sehen, wie er ist“ (1 Joh 3, 2). Dem christlichen Glauben erschließt sich Freiheit als das große Geschenk der Liebe Gottes an die gottebenbildlich geschaffenen und erlösten Menschen auf dem Weg zur Endvollendung, als Freiheit zur Antwort der Liebe.

II. Die Wirklichkeit der Freiheit in Schöpfung und Erlösung

Die eben aufgezeigten vier Phasen der Heilsgeschichte, Schöpfung, Sünde, Erlösung und Endvollendung, modifizieren jeweils die Freiheitsbegabung des Menschen. Trotz der ungestörten Tätigkeit von Vernunft und Willen hat der erste Mensch der Versuchung des sich selbst bestimmenden Stolzes nachgegeben. Seitdem ist die Freiheit in der Schöpfungsordnung gestört, aber nicht zerstört. Die empirischen und philosophischen Wissenschaften gehen von einem relativen Freiheitsbegriff aus, indem sie eine mögliche Einschränkung durch äußere und innere Faktoren berücksichtigen. Desungeachtet konstatieren sie Wahlfreiheit, sei es zum Guten oder zum Bösen. „Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei und wäre er in Ketten geboren“ (F. Schiller).

Das Ge-Wissen, d. h. das Mit-Wissen mit Gottes Willen, befähigt den Menschen, die Ge-Setze, die Gott ihm in den Seins- und Sinnstrukturen der Schöpfung vor-gesetzt hat, als sittliche Prinzipien zu erkennen und in deren Anwendung anzuerkennen. Hingewiesen sei auf die vorstaatlichen Grundrechte, die aus dem Prinzip der Menschenwürde in Art. 1–19 GG abgeleitet werden. Bildet sich durch die Einübung in das sittlich Gute eine innere Handlungsrichtung aus, mündet die „Freiheit der Entscheidung“ in

die „Freiheit der Entschiedenheit“². Diese ständig gefährdete und damit immer wieder neu einzunehmende Position für das Gute findet ihren absoluten, d. h. vom Zugriff des Menschen abgelösten Orientierungspunkt, in der frei bewußten Bindung an Gott, in der Freiheit für Gott.

Wird der Neigung zur Freiheit ohne Gott nachgegeben, zerstört der Mensch sich selbst. In Sartres Drama „Die Fliegen“ lacht Orest Jupiter aus: „Ich bin meine Freiheit. Kaum hast du mich erschaffen, so habe ich auch schon aufgehört, dein eigen zu sein.“³ Der Mensch will sich als philosophischer Münchhausen am eigenen Schopf aus dem Sumpf des Nichts ziehen. Denn ohne Schöpfer hängt die Schöpfung im leeren Nichts. Der ontische Nihilismus bedingt den ethischen. „In der Welt ... scheuchen meine Handlungen Werte wie Rebhühner auf ... meine Freiheit allein ist die Begründung der Werte.“ Verblindet durch die Illusion des Hochmuts wirft die deformierte Freiheit den einzelnen erbarmungslos auf sich selbst zurück. „Der andere, das ist die Hölle“, lautet die Konsequenz, die Sartre aus seinem pervertierten Freiheitsverständnis zieht.

Ihr widersteht der Mensch, der gläubig auf die Stimme des sich offenbarenden Gottes hört und seine dargebotene Hand ergreift, der sich nicht zur Freiheit verurteilt, sondern berufen sieht. „Die Freiheit des Menschen, die durch die Sünde verwundet ist, kann nur mit Hilfe der Gnade Gottes die Hinordnung auf Gott zur vollen Wirksamkeit bringen“, erläutert die Pastoralkonstitution Art. 17 des Vaticanum II. Die Begnadigung, d. h. die Einbeziehung in die Erlösungsordnung, empfängt der Mensch durch die Taufe. „Der alte Mensch“ wird beim Untertauchen in das Taufwasser mit Christi Sühnetod verbunden und damit von der Sünde losgemacht. Sünde kommt vom althochdeutschen Wort „sund“ und meint „Trennung“, hier von Gott (vgl. absondern). Beim Auftauchen wird er mit Christi Auferstehung vereinigt, damit er als „neuer Mensch lebe“ (Röm 6, 4). Fortan gilt: „Nicht mehr ich lebe, Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Paulus faßt seine Taufkatechese in dem Satz zusammen: „Die Sünde soll nicht über euch herrschen; denn ihr steht nicht unter dem [mosaischen] Gesetz, sondern unter der Gnade“ (Röm 6, 16).

Das Heilswirken Jesu Christi erschöpft sich nicht in einer „neuen Lehre – nova doctrina“ oder in einem „neuen Kult – nova disciplina“. Das eigentlich umstürzend Neue der Frohbotschaft entbirgt sich als „Neubegründung – nova creatura“ durch das „neue Sein in Christus“. Die Inexistenz des Christen in Christus, die Enchristie, deputiert, d. h. befähigt und beauftragt, zu einem „neuen Leben in Christus“, zur Christifizierung,

² Vgl. B. SCHÜLLER, Gesetz und Freiheit. Düsseldorf 1966, 26–30.

³ Vgl. J. P. SARTRE, Die Fliegen. In: J. P. Sartre, Dramen I. Hamburg 1965, 60.

„bis Christus in euch Gestalt annimmt“ (Gal 4, 19). Erlösung, heiligmachende Gnade, meint also mehr als einen bloß äußeren, rechtlichen Sachverhalt zwischen Gott und dem Erlösten. Sie bezeichnet eine sakramental-seinsmäßige personale Hineinnahme in Christus. Johannes erklärt sie aus der Sicht des Menschen als „Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Geist“ (Joh 3, 5). Aus der Perspektive Gottes führt Paulus aus: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung: das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“ (2 Kor 5, 17). Der „Geist Gottes, der in euch wohnt“ (1 Kor 3, 16), vermittelt die lebendige Verbindung mit Christus. Nach Thomas ist das „neue Gesetz die Gnade des Heiligen Geistes selbst“⁴. Man spricht deshalb von einer „christozentrisch-pneumatischen Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre“ oder von einer „Gnadenmoral“⁵.

Die Auswirkung auf das Verständnis der Freiheit faßt Paulus zusammen, wenn er schreibt, daß Jesus Mensch geworden ist, „damit er die freikaufe, die unter dem Gesetze stehen und damit wir die Sohnschaft erlangen . . . Daher bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn“ (Gal 4, 5. 7). „Wenn euch also der Sohn befreit, dann seid ihr wirklich frei“ (Joh 8, 36). Das hohe Lied der Freiheit stimmt Paulus im 5. Kap. des Galaterbriefes an. Er beginnt mit dem Programmspruch „Zur Freiheit hat uns Christus befreit. Bleibt daher fest und laßt uns nicht von neuem das Joch der Knechtschaft auferlegen“ (Gal 5, 1).

Das in der Erlösungsordnung gewonnene neue Existenzverständnis des Christen prägt auch das Freiheitsverständnis. Eine eschatologisch ausgerichtete Sicht des Menschen, der zwar „bereits“ erlöst, aber „noch nicht“ voll erlöst ist, geht in der Zwischenzeit vom „Sein und Leben in Christus“ aus, das die innere Haltung bestimmt, die wiederum das äußere Verhalten formt. Das davon bestimmte christliche Freiheitsbewußtsein kann aufgeschlüsselt werden als Befreitheit vom Gesetz der Sünde (1), im Gesetz der Liebe (2) und über dem Gesetz des Lebens (3).

⁴ THOMAS, Summa theol. I, II, 106, 1: „Principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus.“ Vgl. AUGUSTINUS, De spiritu et littera 21. PL 44, 222: „quae sunt leges Dei ab ipso Deo scripta in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti?“

⁵ H. DOBIOSCH (Hg.), Natur und Gnade. Die christozentrisch-pneumatische Grundgestalt der christlichen Sittlichkeitslehre (FS J. Piegsa – MSS 16). St. Ottilien 1990. J. G. ZIEGLER, Lebensgestaltung in Christus – In uns und um uns. Begründung und Grundriß einer Gnadenmoral: MThZ 35 (1984) 161–180. A. GANOCZY, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre. Düsseldorf 1982, 353, handelt von einer „christologischen Konzentration und pneumatischen Expansion, die es erlauben, von Jesus Christus als der Gnade in Person und vom Heiligen Geist als der Gnade in Geschichte zu reden“.

1. Die Befreiheit vom Gesetz der Sünde

Indem Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung stellvertretend die „Macht der Sünde“ (Röm 8, 3) gebrochen hat, überwand er zugleich die Weltangst aufgrund der „in mir wohnenden Sünde“ (Röm 7, 17). Johannes bestätigt: „Wenn euch also der Sohn befreit, dann seid ihr wirklich frei“ (Joh 8, 36). Zur Begründung führt er an: „Wir heißen nicht nur Kinder Gottes, wir sind es“ (1 Joh 3, 1). „Denn ihr habt nicht einen Geist empfangen, der euch zu Sklaven macht, so daß ihr euch immer noch fürchten müßtet, sondern ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, indem wir rufen: „Abba, lieber Vater!“ (Röm 8, 15).

Mag sich der Christ auch seiner Freiheit unwürdig zeigen. Niemals vermag er sich selbst aufzugeben, weil auch Gott ihn nicht aufgibt. „Gott hat gesprochen: Ich lasse dich nicht fallen und verlasse dich nicht. Darum dürfen wir zuversichtlich sagen: ich fürchte mich nicht. Was können Menschen mir antun“ (Hebr 13, 5 f.)? Weiß der Christ doch, daß er nicht nur von der Erbsünde befreit ist, sondern durch Buße und Beichte Befreiung von den persönlichen Sünden erlangt. Er reibt sich nicht wund an seinen Verfehlungen, sondern sucht im kindlichen Vertrauen demütig und unverzagt die zugesagte Gemeinschaft mit dem Vater durch Christus im Heiligen Geist⁶. In diesem Sinne mahnt Paulus: „Ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder. Nur nehmt die Freiheit nicht zum Vorwand für das Fleisch (Selbstsucht), sondern dient einander in Liebe“ (Gal 5, 13). Der Christ hat die Verbote im Rücken und schreitet aus auf das Zentrum Christus. Er weiß, daß er nicht mehr der Sünde und deren Folgen ohnmächtig und auf sich allein gestellt ausgeliefert ist. Beständig bietet ihm der Herr seine Hand an, die er allerdings ergreifen muß. Die Dogmatik spricht von der „helfenden Gnade“⁷.

⁶ Nach E. Drewermann ist der Mensch eingespannt in das Urdrama zwischen Urangst und Urvertrauen, was sich in den religiösen Mythen Ausdruck verschafft hat. Sünde besteht demzufolge im Bewußtwerden der Kontingenz. Erlösung bedeutet „umgekehrt die Erfahrung, daß der Mensch durch die Entfremdung und das Ausgeliefertsein an die reale Welt hindurch muß, um wieder in das Vertrauen in seine Herkunft von Gott und seine uranfängliche Einheit mit ihm hineinzukommen. Diese Wiedergewinnung des Urvertrauens und damit die wiedergeborene Identität ereignet sich beim Lesen und Hören religiöser Texte“. G. L. MÜLLER, Drewermanns Interpretation des geschichtlichen Heilsdramas als bewußtseinsimmanentes Psychodrama: MThZ 43 (1992) 63. Von Schuld oder Ethik ist ebensowenig die Rede wie von einer sakramental-seinsmäßigen Neuschaffung. Im Gegensatz dazu ermöglicht der Rückbezug ins Unbewußte die individuelle Selbsterlösung.

⁷ THOMAS, l. c. 106 ad 2: „lex nova est indita homini, non solum indicans, quid sit faciendum, sed etiam adiuvans ad implendum.“ G. GRESHAKE, Freiheit oder Gnade?

Die erste Sündenfolge ist der Tod. „Der Lohn der Sünde ist der Tod, die Gabe Gottes aber ist das ewige Leben in Christus Jesus unserem Herrn . . . Jetzt gibt es keine Verurteilung mehr für die, welche in Christus Jesus sind. Denn das Gesetz des Geistes, das ist das Leben in Christus Jesus, hat dich freigemacht vom Gesetz der Sünde, und das ist der Tod“ (Röm 6, 23; 8, 1 f.). Die Befreiheit von der Sünde schließt in sich die Befreiheit vom ewigen Tod, welche die Schrecknisse des irdischen Sterbens überwinden hilft.

Die innere Gelassenheit, die daraus folgt, daß der Christ den Schwerpunkt seines Lebens von sich in Jesus Christus hinein verlegt, verhilft ihm auch dazu, der Versuchung zu widerstehen, aus eigener Kraft das Heil erreichen zu wollen. Sie schließt die Selbstgerechtigkeit des Pharisäers aus, der als Sklave des Gesetzesbuchstabens durch äußere Korrektheit von Gott eine entsprechende Belohnung einfordern möchte. Gott will nicht unsere Leistung, sondern uns selbst. Umgekehrt ist das Ziel des Christen nicht ein Gnadenlohn, sondern Gott selbst. Er geht von der Gewißheit aus, daß ihn der Herr von einer unerleuchteten Sündenangst erlöst hat, der Herr, der verkündet: „Mein Joch drückt nicht und meine Last ist leicht“ (Mt 11, 30). Für ihn hat er die Befreiheit vom Gesetz der Tyrannei der Sünde, des ewigen Todes und der Versklavung an eine eigenmächtige Gesetzesgerechtigkeit erlangt. Hochgemut vermag sich daraufhin der Erlöste in Freiheit für den Weg zu Gott zu entscheiden.

2. Die Befreiheit im Gesetz der Liebe

Christliche Freiheit befreit von der Welteinsamkeit. In die Klage, „Leben ist tief einsam sein“ (H. Hesse), vermag der Erlöste nicht einzustimmen. Nicht aus Furcht, sondern aus Ehrfurcht vor dem dreifaltigen Gott, richtet er frei und bewußt sein Sinnen und Trachten danach aus, in kindlicher Anhänglichkeit den Heilswillen des Vaters zu erfüllen. Dieser kulminiert im Hauptgebot der Liebe: „Liebe Gott . . . deinen Nächsten wie dich selbst“ (Mk 12, 30 f.). Die drei Grundbeziehungen des Menschen zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst sind in einem polarem Spannungsverhältnis gehalten. Wer dem erbsündigen Trend zur Polarisierung nachgeben

Zum Verhältnis zweier Programmworte menschlichen Selbstverständnisses. In: J. REICHERSDORFER (Hg.), *Gesetz und Freiheit*. Wien, Freiburg, Basel 1983, 57 f.: „Es ist mit der ungeschaffenen Gnade eine ‚geschaffene Wirkung‘ mitgegeben, d. h. eine Wirklichkeit am und im Menschen, aufgrund deren der Mensch fähig wird, . . . die radikale Selbstmitteilung des Schöpfers mit der eigenen Hingabe zu beantworten.“ Vgl. DERS., *Geschenkte Freiheit, Einführung in die Gnadenlehre*. Freiburg, Basel, Wien 1977. W. THOENISSEN, *Das Geschenk der Freiheit. Untersuchungen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik* (TThSt 30). Mainz 1988.

und sagen wollte: „Nur Gott!“, „nur der Nächste!“ oder „nur ich selbst!“, würde in das Abseits der Irrealität geraten und sich selbst verhängnisvolle Fesseln anlegen. Indem das ethische Zentralgebot der Liebe alle übrigen Gebote vereinheitlicht, verallgemeinert und verinnerlicht, löst ein inhaltlich neu bestimmter Gesetzesbegriff den bisherigen ab. Die weitgehende Fixierung auf den Zaun negativ verfaßter Verbote (des Dekalogs) weicht der positiv ausgerichteten Zielvorgabe „Christus zu gewinnen und in ihm zu sein“ (Phil 3, 8 f.). Überzeugt vom Beispiel des Herrn, richtet der Christ sein Verhalten an der Devise aus: „Meine Speise ist es (d. h. ich lebe davon), den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat“ (Joh 4, 34). Weil „Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2, 4), akzeptiert und fördert der Christ die Freiheit des anderen⁸. Mit ihm beschreitet er den Weg der Liebe, den jeder Zwang blockieren würde.

Die Befreitheit im Gesetz der Liebe enthält indes nicht nur eine inhaltlich, sondern auch einen existentiell neuen Gesetzesbegriff. Das sakramental vermittelte „Sein in Christus“ wirkt als inneres Lebensgesetz, das nicht von außen zwingt, sondern von innen drängt. „Die Liebe Christi (zu uns) drängt uns“ (2 Kor 5, 14). „Seine Geschöpfe sind wir, in Christus Jesus dazu geschaffen, die guten Werke zu tun, die Gott für uns im voraus bereitet hat“ (Eph 2, 10). Die Ordnung der Freiheit stellt sich als Ordnung der Liebe dar. Nur der Liebende ist frei, weil er weiß: „Weder Tod noch Leben . . . kann uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm 8, 39).

Das Wort von der evangelischen Freiheit ist von jeher der Mißdeutung durch Antinomisten und Schwärmer ausgesetzt gewesen. Schon Paulus mußte dagegen Stellung beziehen, als er fragte: „Heißt das nun, daß wir sündigen dürfen weil wir nicht mehr unter dem Gesetz stehen, sondern unter der Gnade? Keineswegs“ (Röm 6, 15; vgl. 3, 8)! „Wer sich aber in das vollkommene Gesetz der Freiheit vertieft und an ihm festhält, wer es nicht

⁸ H. KRINGS, H. M. BAUMGARTNER, Ch. WILD (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Bd. II. München 1973, 507, s. v. Freiheit (H. KRINGS): „Freiheit ist primär nicht die Eigenschaft eines individuellen Subjekts, die allein für sich bestehen und begriffen werden könnte . . . Empirisch bedeutet das: ein Mensch allein kann nicht frei sein. Freiheit ist nur dort möglich, wo Freiheit sich anderer Freiheit öffnet.“ J. RATZINGER, Christliche Moral als Schutz vor Nihilismus: L'Osservatore Romano deutsch vom 13. 11. 1992, S. 8: „Die inhaltslose Individualfreiheit hebt sich selber auf, weil die Freiheit des einzelnen nur in einer Ordnung der Freiheiten bestehen kann.“ Vgl. W. KASPER, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1968, 366: „Weder antike Substanz noch neuzeitliches Subjekt sind das Letzte, sondern die Relation als Urkategorie des Wirklichen.“ Die Relation findet ihre Erfüllung in der personalen Struktur der neutestamentlichen Bundestheologie.

nur hört, um es wieder zu vergessen, sondern danach handelt, der wird durch sein Tun selig“ (Jak 1, 25), bekräftigt der Jakobusbrief. Die Befreitheit im inhaltlich und existentiell neu formierten Gesetzesbegriff preist Paulus im hohen Lied der Liebe: „Wenn ich alle Glaubenskraft besäße und Berge damit versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts . . . Jagt der Liebe nach“ (1 Kor 13, 2; 14, 1)! Freiheit in Liebe konstituiert die neutestamentliche Sittlichkeit⁹.

3. Befreitheit über dem Gesetz des Lebens

„In Christus Jesus kommt es nicht darauf an, beschnitten oder unbeschnitten zu sein, sondern darauf, den Glauben zu haben, der in der Liebe wirksam ist!“ (Gal 5, 7). Eine derart gläubige Liebe ermöglicht dem erbsündig „in sich verkrümmten Menschen – homo in se incurvatus“ (Anselm v. Canterbury), seine Weltverfallenheit zu durchbrechen. Die Befreiung von der Macht der Sünde macht frei zu einem Handeln in Liebe, dessen Maß die „maßlose“ Liebe des dreifaltigen Gottes ist. Sie übersteigt das innerweltliche Kalkül. Die Kraft des Heiligen Geistes, „des Beistandes, . . . des Geistes der Wahrheit, der euch in die ganze Wahrheit führen wird“ (Joh 16, 7. 13), beseelt die Lebensgestaltung des Christen, weil er davon ausgeht: „Alles vermag ich in dem, der mir Kraft gibt“ (Phil 4, 13). „Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt, noch über euren guten Willen hinaus“ (Phil 2, 13). Es ist das Geschenk des „neuen Seins und Lebens in Christus“, weswegen der Gläubige sich nicht mehr mit dem begnügt, was pflichtmäßig genügen würde, sondern zur freiwillig übernommenen Verantwortung weitergeht.

Nicht eine Ethik ohne Normen oder unter den Normen, sondern eine Ethik über den Normen wird als Richtmaß eines christusförmigen Lebens erwählt. Christusförmig heißt, aus der sakramentalen Kraft Christi nach dem Vorbild des historischen Jesus der Berufung zur ewigen Herrlichkeit Folge zu leisten. Niemals kann deshalb der Christ zu sich sagen: „Nun ist es genug.“ Weiß er doch, daß Gott den erlösten Menschen ermächtigt, seiner grenzenlosen Liebe zu ihm unbegrenzt zu antworten. Immer wieder richtet er an Gott die Frage: „Rede, denn dein Diener hört“ (1 Sam 3, 10). Deshalb schreitet er aus in den Raum des Geratenen. Die Nachfolge Christi in den evangelischen Räten der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams

⁹ Im klar erkannten personalen Akt der Hingabe an das Du koinzidieren Freiheit und Liebe. Im Anschluß an Joh 5, 3: „Denn die Liebe Gottes besteht darin, daß wir seine Gebote halten. Seine Gebote sind nicht schwer“, erläutert AUGUSTINUS, *De natura et gratia* 96. PL 44, 289: „Quomodo est enim grave, cum sit dilectionis mandatum? Aut enim quisque non diligit, et ideo grave est: aut diligit, et grave esse non potest.“ Vgl. THOMAS, I. c. 107, 4.

ist nicht auf den Ordensstand eingeschränkt. Sie gilt entsprechend der individuellen Berufung für jeden Christen. Unter Umständen kann er beherzt einen außergewöhnlichen Weg einschlagen und auf die Entfaltung einer besonderen künstlerischen oder wissenschaftlichen Begabung verzichten, falls dadurch die Hingabe an Gott oder den Mitmenschen, z. B. in der Mission oder im Apostolat, behindert würde. Die Möglichkeit eines derartigen frei gefaßten Entschlusses läßt das Evangelium als „Gesetz der Freiheit“ erscheinen¹⁰.

Die Wirklichkeit der christlichen Freiheit geht aus vom „neuen Menschen“, der in Christus erlöst und zur ewigen Vollendung unterwegs ist. Die Befreiheit vom, im und über dem Gesetz befreit von Weltangst, Welteinsamkeit und Weltverfallenheit. Sie vermittelt eine innere Losgelöstheit, die freimacht für Gott und den Nächsten und damit für sich selbst.

III. Die Verwirklichung der christlichen Freiheit durch die Tugend der Freiheit

Die von Christus geschenkte Befreiheit befähigt zu einem Verhalten, das die innerweltliche Entschiedenheit für das Gute, die durch Anstrengung erworbene natürliche Tugend der Freiheit, übersteigt. Die sakramentale Einbindung in Christus beinhaltet nicht nur eine anfanghafte Anteilnahme am Sohnesverhältnis, sondern auch am Sohnesverhalten Christi gegenüber dem Vater in den drei göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. „Göttlich“ heißen sie, weil sie nicht wie die natürlichen Tugenden eine Mächtigkeit zum Guten anstreben. Vielmehr wird eine Ermächtigung zum übernatürlichen Handeln vor dem Vater durch Christus im Heiligen Geist verliehen, „eingegossen“. Die christliche Tugend der Freiheit schenkt als eine Form der göttlichen Tugend der Liebe eine anfanghafte Anteilnahme am innertrinitarischen Liebesgespräch, das sich im Verhalten auswirkt. Jedoch handelt es sich um ein Angebot. „Ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wer meine Stimme hört und die Tür

¹⁰ THOMAS, I. c. 108, 1 ad 2 verweist auf Aristoteles, Metaphysik 2, 9: „liber est qui sui causa est.“ Demgegenüber macht die Gnade des Heiligen Geistes geneigt, auch Werke, die nicht geboten sind, freiwillig zu erfüllen. „Und . . . dicitur lex Evangelii lex libertatis.“ Im Corpus schreibt THOMAS: „... sed relicta sunt a legislatore scilicet Christo, unicuique, secundum quod aliquis curam gerere debet. Et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare . . . Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii lex libertatis.“ In ad 2 wird die Bezeichnung „Gesetz der Freiheit“ zweifach begründet, einerseits durch die Beschränkung auf heilsnotwendige Gebote und Verbote, andererseits durch die Gnade, welche die freiwillige Erfüllung der Gebote erleichtert.

öffnet, bei dem werde ich eintreten, und wir werden Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir“ (Offbg 3, 20). Im Eingehen auf den Liebesanruf Gottes und im Ergreifen seiner Begnadigung vermag der Christ das Vermächtnis des Herrn, das „neue Gebot der Liebe“ (Joh 13, 34), in Freiheit zu konkretisieren¹¹.

Eine Voraussetzung ist darin gegeben, die rechte Spannungsmittel zwischen der steten Versuchung zu den Extremen des „Zuviel“ einer spiritualistischen Willkür in einem utopischen Antinomismus oder des „zu wenig“ in einer verdinglichten Auslieferung an eine legalistische Gesetzhörigkeit einzuüben. Als innere Haltung kann sie nicht von außen befohlen, sondern nur freiwillig übernommen und im steten Vollzug mit der Gnadenhilfe eingeübt werden.

Trotz aller Distanz von der welthaften Freiheit wird der Christ die Verantwortung für diese im Zeugnis für die erlöste Schöpfung ernstnehmen. Dazu gehört die Bereitschaft, für die Freiheit des Gewissens innerhalb und außerhalb der Kirche einzutreten. Das Resümee zieht die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ Art. 3, 3, wo festgestellt wird: „Er (der Mensch) darf also nicht gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln. Er darf aber auch nicht daran gehindert werden, nach seinem Gewissen zu handeln.“

Freiheit in der Ordnung und Ordnung in der Freiheit prägen die Gemeinschaft der Glieder am geheimnisvollen Leibe Christi, der Kirche. „Ihr aber seid der Leib Christi und jeder einzelne ist ein Glied an ihm“ (1 Kor 12, 27). Aus dem Gliedverhältnis folgt die Partizipation, die Beteiligung des einzelnen am hierarchisch strukturierten Lebensvollzug der Kirche. Das Ziel lautet: Partizipation durch Partnerschaft bzw. Partnerschaft durch Partizipation.

Realisiert wird sie in einer innerkirchlichen Meinungsbildung entsprechend dem Gesetz des Pluralismus, das sich aus der approximativen Perspektivität des menschlichen Erkenntnisvermögens ergibt. Der einzelne kann einen Gegenstand nicht durchschauen, sondern nur aus seiner

¹¹ Auffallend oft kommt THOMAS im Traktat über die „lex nova“ auf die Gnadenhilfe zu sprechen. Vgl. THOMAS, l. c. 106–114. 1 Kor 15, 10: „Durch die Gnade Gottes bin ich was ich bin, und sein gnädiges Handeln ist in mir nicht ohne Wirkung geblieben.“ J. GRÜNDEL, Wird die Moraltheologie bescheiden? MThZ 40 (1989) 153: „Offensichtlich ist gerade in der Moraltheologie in den letzten Jahrzehnten der Gedanke vom Wirken Gottes, von seiner Gnade, von der Versöhnung nicht hinreichend mit eingebracht worden.“ Eine Ausnahme bilden B. HARINGS Handbücher „Das Gesetz Christi – Moraltheologie – dargestellt für Priester und Laien“. München, Freiburg ¹1954. ⁸1967 und „Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens“. Freiburg, Basel, Wien ¹1979. ²1980.

Perspektive an-schauen und approximativ, annähernd, be-greifen, nicht um-greifen. Die daraus sich ergebende Vielfalt der Ansichten zerstört nicht die Freiheit, wenn sie sich innerhalb des Orientierungsrahmens der Prinzipien (von *primum capere*, das grundlegend Erste) bewegt. Die Pastoralkonstitution führt aus: Innerhalb der „zwei verschiedenen Erkenntnisordnungen“, . . . nämlich der des „Glaubens und der Vernunft“ (Art. 59, 3) können „Grundsätze – *principia*“ (Art. 33, 2. 15, 1) oder „objektive Normen“ (Art. 16, 1) erhoben werden. Ihre Konkretisierung, Zusammen-schau mit der jeweiligen Situation, bleibt dem Gewissensentscheid des einzelnen überantwortet. Dabei werden innerhalb der Schöpfungsordnung „vielleicht Christen . . . bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen . . . immer sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen versuchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein“ (Art. 43, 4). Die Freiheit würde mißbraucht, wenn die prinzipiellen „Grenzen des Naturrechts und des Evangeliums“ nicht beachtet würden (Art. 74, 5). Die Auslegung der Erlösungsordnung, grundgelegt in der Offenbarung, ist dem Lehramt übertragen. „Es zeigt sich also, daß die heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche . . . durch das Tun des einen heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen“ (Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung Art. 10, 3).

Die Vollzugsform enthält der Satz: „Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt“ (f. 4, 15). Er allein kann von sich sagen: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14, 6). In der Polarität zwischen Wahrheit und Liebe verweist er die Freiheit des Menschen auf die Dominanz der Wahrheit, wenn er äußert: „Die Wahrheit wird euch befreien“ (Joh 8, 22)¹².

Die christliche Botschaft der Freiheit kennzeichnet die gottebenbildliche Würde der Freiheit als Befreitheit zur Liebe, zur Antwort der Liebe auf den ständigen Liebesanruf Gottes. Ihre Höchstform gewinnt sie im Zusammenwirken der natürlichen mit der göttlichen Tugend der Freiheit. Dann zeigt sich „wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit“ (2 Kor 3, 17).

¹² Vgl. J. G. ZIEGLER, „Wahrheit in Liebe?“ (Eph 4, 15). Eine Kurzformel christlichen Lebens. In: P. JASKOLY (Hg.), *Veritati et Caritati* (FS A. Nossol). Opole 1992, 119–129.

Der Hymnus auf den Schöpfergott in Ijob 26, 5–14

In der Festschrift für Heinz Reinelt schrieb Heinrich Gross im Jahr 1990 einen Artikel über Ijob 26, 5–14, einen Lobgesang auf den Schöpfergott. Er beschreibt ihn als „einen von hohem Pathos getragenen und mit seltener dichterischer Energie erfüllten und geladenen Hymnus auf die Allmacht Gottes ...“, der in einzigartiger Weise dessen Schöpfertat vor Augen führt¹. In seinem 1986 erschienenen Ijobkommentar hatte Gross den Hymnus bereits mit ähnlichen Worten charakterisiert², doch geht er weder in seinem Kommentar noch in seinem später veröffentlichten Artikel auf die poetische Gestalt und Struktur des Textes ein. Jüngst erschien der Kommentar zum Ijobbuch von Theresia Mende. Sie weist zwar auf die reiche mythische Bildersprache³ des Hymnus hin und sagt über ihn, daß sein Ziel die Aussage über Gott sei, „nämlich die Offenbarung seiner absoluten Allmacht, seines welttranszendenten Wesens, demgegenüber es nichts Ebenbürtiges, Gleichstehendes oder gar Vorausgehendes gibt“⁴, aber auch sie geht nicht auf die Gestalt des Textes ein. Das ist, meine ich, ein Manko. Der vorliegende Beitrag soll sich darum mit der poetischen Gestalt von Ijob 26, 5–14 beschäftigen. Dabei geht es im Folgenden nicht darum, das von Gross in seinem lesenswerten Artikel Geschriebene zu korrigieren, im Gegenteil: Dieser Artikel wird hier vorausgesetzt, aber es soll ihm ein weiterer Aspekt hinzugefügt werden. Der Einfachheit halber möchte ich meine Gedanken zur poetischen Gestalt und Struktur von Ijob 26, 5–14 an der der Einheitsübersetzung entnommenen Übertragung des Textes verdeutlichen. Allerdings ist dabei eine kleine Korrektur an der Einheitsübersetzung anzubringen. Wahrscheinlich ist im V. 9 statt *kisseh* = „Thron“ eher *kesæh* = „Vollmond“⁵ zu lesen; so schlagen jedenfalls BHK³, BHS und manche Exegeten vor⁶. Der Text bietet sich dann in seiner strukturierten poetischen Gestalt so dar:

¹ GROSS, H.: Die Allmacht des Schöpfergottes. Erwägungen zu Ijob 26, 5–14, in: ZMIJEWSKI, J. (Hg.): Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung. Festschrift für Heinz Reinelt, Stuttgart 1990, 75–84 (= Allmacht), 75.

² GROSS, H.: Ijob. (NEB.AT), Würzburg 1986, 94.

³ MENDE, Th.: Das Buch Ijob. Teil II. (Kap. 21–42). (Geistliche Schriftlesung. Erläuterungen zum Alten Testament für die geistliche Lesung 14/2), Düsseldorf 1994 (= Ijob), 94.

⁴ MENDE, Th.: Ijob, 95.

⁵ Vgl. Ps 81, 4; Spr 7, 20.

⁶ Z. B. FOHRER, G.: Das Buch Hiob. (KAT), Gütersloh 1963 (= Hiob), 382 und GROSS, H.: Allmacht, 81 gegen GROSS, H.: Ijob, 94 und MENDE, Th.: Ijob, 94. Auch Stier und Buber entscheiden sich in ihren Ijobübersetzungen für diese Lesart (vgl. STIER, F.: Ijob. Das Buch Ijob hebräisch und deutsch, München 1954 und BUBER, M.:

5 Die Totengeister zittern drunten,
die Wasser mit ihren Bewohnern.
6 Nackt liegt die Unterwelt vor ihm,
keine Hülle deckt den Abgrund.

7 Er spannt über dem Leeren den Norden,
hängt die Erde auf am Nichts.

8 Er bindet das Wasser in sein Gewölk;
doch birst darunter die Wolke nicht.

9 Er verschließt den Anblick des Mondes
und breitet darüber sein Gewölk.

10 Eine Grenze zieht er rund um die Wasser
bis an den Rand von Licht und Finsternis.

11 Die Säulen des Himmels erzittern,
sie erschrecken vor seinem Drohen.

12 Durch seine Kraft stellt still er das Meer,
durch seine Klugheit zerschmettert er Rahab.

13 Durch seinen Hauch wird heiter der Himmel,
seine Hand durchbohrt die flüchtige Schlange.

14 Siehe, das sind nur die Säume seines Waltens,
wie ein Flüstern ist das Wort, das wir von ihm vernehmen.
Doch das Donnern seiner Macht,
wer kann es begreifen?

Die Verse des Textes fügen sich auf inhaltlicher Ebene zu fünf Sequenzen⁷ zusammen. Die vier ersten Sequenzen (I = 5f.; II = 7; III = 8–11; IV = 12f.) bilden dabei den Hauptteil des Textes, während die fünfte Sequenz (V. 14) sich inhaltlich deutlich von den vorhergehenden Sequenzen unterscheidet und als Schlußteil zu bezeichnen ist. Die vier Sequenzen des Hauptteils bilden eine konzentrische Struktur. Sie besingen das schöpferische Tun Gottes, und zwar in der Weise, daß die erste und vierte Sequenz mehr das über alle chaotischen Mächte *triumphierende* Tun Gottes beschreiben, während die mittleren, also die zweite und dritte Sequenz, vor allem das *ordnende* Tun Gottes in den Blick nehmen.

Die beiden äußeren Sequenzen bestehen jeweils aus zwei Parallelismen⁸; sie sind kunstvoll aufgebaut. Beide beschreiben in stark kontrastierender Weise Gottes Triumph über die Chaosmächte. In der ersten Sequenz werden Totengeister, Unterwelt und Abgrund genannt, die vor ihm erbeben; in der entsprechenden vierten sind es das Meer, Rahab und die Schlange, die durch seine Schöpferkraft

Die Schriftwerke. Verdeutschte von Martin Buber [neubearbeitete Ausgabe], Köln 1962).

⁷ Nach Stenger ist eine Sequenz ein in sich selbständiges Handlungsmoment (vgl. STENGER, W.: Biblische Methodenlehre [Leitfaden Theologie 18], Düsseldorf 1987, 59).

⁸ V.5 bereitet allerdings exegetisch einige Schwierigkeiten, die hier jedoch nicht weiter ausdiskutiert werden sollen.

entmachtet werden. Den drei in V. 12f. genannten Chaosmächten stehen die vierfachen „Machtinstrumente“ Gottes gegenüber: seine Kraft, seine Klugheit, sein Hauch (*rûḥ*) und seine Hand. Die vier „Instrumente“ sind übrigens so aufgeführt, daß die „physischen“ außen und die „geistigen“ innen stehen. Auch sonst sind die beiden Verse in dieser Sequenz kunstvoll formuliert. Sie bilden nicht nur für sich Parallelismen, sondern stehen auch zueinander in Parallelität. Von Verben und Objekten her entspricht das erste Glied im ersten Vers dem ersten Glied im zweiten Vers; in diesen Versgliedern wird das Tun Gottes positiv beschrieben. Ebenso entsprechen sich jeweils die zweiten Versglieder, allerdings werden hier Kampfausdrücke gebraucht („zerschmettern“ und „durchbohren“), um das Tun Gottes zu beschreiben. Die beiden äußeren Sequenzen wollen nicht nur das schöpferische Tun Gottes besingen, das alle dämonische und widergöttliche Macht besiegt, es geht ihnen darüber hinaus darum herauszuheben, daß Gott *alles* mit seiner Schöpfermacht dominiert. Diese beiden Sequenzen legen sich nämlich nicht nur als Klammer um die beiden inneren Sequenzen, sondern sie fügen sich außerdem noch zu einem Merismus zusammen. Die erste Sequenz beschreibt Gottes siegreiches Walten über die Mächte der Unterwelt. Die entsprechende vierte Sequenz fügt dem hinzu, wie Gott die Chaoswasser und -dämonen entmachtet und so das Himmelsgewölbe erschafft. V. 12f. lehnt sich an babylonische Vorstellungen an, die davon erzählen, „daß der Bau des Himmelsgewölbes mit der Teilung der Urflut (Tiamat) zusammenhängt“⁹. Beide Sequenzen zusammen stellen also dar, wie Gottes schöpferische Kraft sich an Unterwelt und Himmelsgewölbe, am „unterirdischen“ und „überirdischen“ Bereich manifestiert¹⁰, wie sie also allumfassend ist.

Nachdem die beiden äußeren Sequenzen derartig den Rahmen abgesteckt haben, beschreiben die inneren beiden das ordnende Tun Gottes. Beide Sequenzen sind unterschiedlich lang. Die eine besteht nur aus einem Vers, ist aber ungeachtet der Kürze bedeutungsschwer; die andere ist länger und inhaltlich eine Entfaltung zur vorderen. Die zweite Sequenz, also V. 7, beschreibt in der Stilform des Merismus die Erschaffung des „irdischen“ Bereichs: Gott spannt den Himmel¹¹ aus und „hängt die Erde auf am Nichts“. Es handelt sich hierbei um eine atemberaubende, literarisch einzigartige Aussage. Gott spannt das Himmelsgewölbe über dem leeren Raum aus in derselben Leichtigkeit, wie ein Beduine sein Zelttuch ausspannt! Im Unterschied zum Beduinenzelt wird das Himmelsgewölbe jedoch durch keine Mittelstützen getragen. Die Vorstellung, daß der Himmel wie ein Zelttuch ausgespannt ist, wird auch in Ps 104, 2 formuliert, aber die Fortführung des Gedankens in der zweiten Vershälfte ist ohne Parallele: Er hängt die Erde auf am Nichts. Das Ungewöhnliche an dieser Beschreibung ist, daß die Gründung „der

⁹ FOHRER, G.: Hiob, 385.

¹⁰ Auf diesen Merismus hatte schon Gross in seinem Artikel hingewiesen (vgl. GROSS, H.: Allmacht, 81).

¹¹ Nach einhelliger Meinung meint „Norden“ den im höchsten Himmel gelegenen Thronszitz Gottes, also den Himmel (vgl. Jes 14, 13). Auch das Verb „ausspannen“ = *nṯb* weist darauf hin. Es wird nie gebraucht, um das Ausspannen der Erde oder der Berge zu beschreiben, sondern nur für das Ausspannen der Himmel (vgl. GROSS, H.: Allmacht, 78).

Erdscheibe nicht wie sonst mit Tätigkeiten und Bildern des Bauens, des Machens und Herstellens beschrieben wird, sondern analog der Entstehung des Himmels, der über dem Leeren ausgespannt wird, wird die Erde aufgehängt, „am Nichts“¹². Die Vorstellung, die Erde sei auf Pfeiler oder Säulen gegründet, begegnet häufiger in der Bibel¹³. „Über diese Aussagen hinaus trifft der Dichter unseres Hymnus hier die kühne und denkerisch weit fortgeschrittene Feststellung, daß das ganze Gebäude der Erdscheibe am ‚Nichts‘ aufgehängt ist“¹⁴. Als Parallele zu dieser schon abstrakten Vorstellung von der Erschaffung der Erde kann allenfalls auf 2 Makk 7, 28 hingewiesen werden, allerdings ist diese Belegstelle durchaus mit Schwierigkeiten belastet und keineswegs so klar und eindeutig.

Kurz, aber gewichtig beschreibt die zweite Sequenz unseres Textes, wie Gott Himmel und Erde, also alles, erschaffen hat. Dieser Gedanke wird in der dritten Sequenz entfaltet, und zwar so, daß V. 8f. die erste Zeile von V. 7 ausführt, also den Gedanken: Gott hat den Himmel ausgespannt, während V. 10f. die andere Zeile aus V. 7 ausgestaltet, die von der Erschaffung des Erdkreises redet. Diese dritte Sequenz ist aber nicht nur die Entfaltung zu der vorhergehenden, sondern sie macht mit vier Aspekten deutlich, wie Gott Ordnung gebend über die Schöpfung regiert. Dabei beziehen sich die ersten beiden Aspekte auf das himmlische Ambiente. V. 8 staunt über das Phänomen des Regens. Gott vermag es, Wasser in den Wolken zu binden, die trotz des Gewichtes nicht zerreißen. „Obwohl der Druck besonders auf der unteren Seite sehr groß sein muß, zerreißen die zarten, dünnen Hüllen unter der Last nicht, wie es bei Schläuchen vorkommen kann“¹⁵. Es ist geradezu ein Wunder, wie Gott so den Wassern eine Ordnung gibt und den Wechsel des Wetters ermöglicht. V. 9 bewundert, wie Gott die Wolken benutzt, um damit den Mond zu verdunkeln. „Anstatt an die Mondfinsternis ist daran zu denken, daß die duftigen Wolken imstande sind, den hellen Schein des vollen Mondes zu verdecken“¹⁶. Mond und Mondschein verdanken sich also ganz und gar Gott und seinem ordnenden Tun. V. 10 und 11 fügen den genannten Aspekten, die über das ordnende Walten Gottes staunen, zwei weitere hinzu, die sich auf den Erdkreis beziehen. Dabei wird als erster das grundlegende Wunder genannt, wie Gott einen Kreis abzirkelnd trockenes Land und Wasser trennt. Hier steht natürlich das altorientalische Weltbild im Hintergrund. „Der Horizont, der den die Erde umgehenden Ozean begrenzt, stellt als Kreis und Rand der Erde, wo Licht und Finsternis, Erde und Wasser miteinander verschmelzen, eine feste Grenze über den Wassern dar“¹⁷. Indem Gott diesen Kreis zog, schuf er die Scheidelinie zwischen Wasser und Land, die gleichzeitig die Scheide zwischen Licht und Finsternis ist. Auch diese beiden grundlegenden Ordnungen der Schöpfung hängen von seinem Tun ab. Als vierten Aspekt nennt V. 11 schließlich die Säulen des Himmels. Damit sind die Berge am Rande der Erde gemeint, „die die Himmelskuppel als

¹² GROSS, H.: Allmacht, 78.

¹³ Z. B. 1 Sam 2, 8; Ijob 9, 6; 38, 6; Ps 75, 4; 104, 5.

¹⁴ GROSS, H.: Allmacht, 78f.

¹⁵ FOHRER, G.: Hiob, 384.

¹⁶ FOHRER, G.: Hiob, 384.

¹⁷ GROSS, H.: Allmacht, 81.

schalenartige Halbkugel des frei ausgespannten Himmelsgewölbes tragen“¹⁸. Durch sein Donnern geraten sie in Zittern und Schrecken. Auch hier wird deutlich, daß die Schöpfung nicht einfach in sich ruht; vielmehr verdankt sie sich beständig ihm und seinem Walten. Gottes Macht über die Schöpfung reicht vom Anfang bis in das Jetzt hinein, denn jedes heftige Gewitter¹⁹, das Ausdruck des göttlichen Zornes oder Begleitelement seiner Theophanie sein kann²⁰, bedroht die Himmelspfiler und versetzt sogar sie in Schrecken. Die einzelnen Versglieder in dieser Sequenz sind wiederum kunstvoll zusammengefügt. Denn zum einen bilden sie auf Versebene Parallelismen. Zum andern sind sie durch zwei Stichwortverbindungen zusammengebunden. V. 8f. nennt das Stichwort „Gewölk“, dem korrespondiert in V. 11f. die Anspielung auf das Gewitter. Der Erwähnung des Mondes in V. 9 (unter Voraussetzung der oben gemachten textkritischen Anmerkung) entspricht die Nennung von Licht und Finsternis in V. 10.

Die beiden Sequenzen, die im Zentrum des Hauptteils von Ijob 26, 5–14 stehen, wollen auf eindruckliche Art Gottes umfassende Schöpfermacht besingen. Ihm verdankt sich schlichtweg der gesamte Kosmos; durch sein ordnendes Walten prägt und durchwirkt er die gesamte Schöpfung. Und das nicht nur am Anfang der Schöpfung, sondern beständig. Pointiert wollen die beiden Sequenzen im Zentrum des Hauptteils, „das ins Jetzt und ins Heute reichende Schöpfungsgeschehen, die *Creatio continua*“²¹ besingen, was unschwer an den partizipialen Wendungen in V. 7–10 zu erkennen ist.

Alle vier Sequenzen des Hauptteils besingen die Schöpferkraft Gottes. Er triumphiert über die Unterwelt und alle widergöttlichen Mächte, er vermag seine Schöpfung aus dem Nichts heraus zu wirken und sie zu regieren. Alles muß sich seiner schöpferischen Regierung unterordnen.

Die fünfte Sequenz, also V. 14, schließt den Hymnus ab. Dieser Vers, den Gross „zu den poetisch vollendetsten und geglücktesten Formulierungen“²² des Ijobbuches zählt, zieht nach dem Lobpreis der unbegreiflichen Schöpfermacht Gottes ein ernüchterndes Fazit. Zwar kann man mit großem Staunen und in begeisterter, kunstvoll ausgefeilter Poesie das Tun Gottes besingen, so wie es ja auch die vorausgegangenen Sequenzen taten, aber letztlich vermag alles Bemühen des Menschen doch nur ein Fragment des Ganzen zu erfassen. Das, was menschlicher Verstand, Gedanken und Worte von Gottes Wirken zu erahnen vermögen, ist allenfalls der „Saum seines Waltens“, ein Raunen, noch keineswegs der volle Klang. Die vier Versglieder in dieser Sequenz sind feinsinnig zusammengefügt. Die ersten beiden bilden einen Parallelismus, der die Begrenzung des menschlichen Fassungsvermögens beschreibt. In der zweiten Hälfte wird dabei das Bild des Flüsterns

¹⁸ GROSS, H.: Allmacht, 81.

¹⁹ Gegen FOHRER, G.: Hiob, 385 ist wohl doch das Gewitter gemeint. Vgl. GROSS, H.: Allmacht, 81.

²⁰ Vgl. MENDE, Th.: Ijob, 95.

²¹ GROSS, H.: Allmacht, 76.

²² GROSS, H.: Allmacht, 82. Leider führt Gross aber nicht aus, was an diesen Formulierungen so vollendet und geglückt ist.

gebraucht, das der Mensch allenfalls von der ganzen Klangfülle göttlichen Wirkens zu erfassen vermag. An dieses Stichwort „Flüstern“ schließen sich die nächsten beiden Versglieder an, allerdings stark kontrastierend. Sie reden von dem „Donnern seiner Macht“. Diese letzten beiden Versglieder bilden übrigens keinen Parallelismus, sondern einen, auf zwei Versglieder aufgeteilten, fortlaufenden Satz. Das ganze Gefüge von Parallelismen wird an dieser Stelle also durchbrochen, wodurch der Satz eine deutliche Betonung erfährt. Er wird als Abschlußvers hervorgehoben und damit sein staunendfragender Charakter unterstrichen: Wer kann das Walten Gottes begreifen?! Der großartige Hymnus, in dem Gott keinmal angedet, in dem er nicht ein Mal direkt genannt wird, endet nach seinem poetischen Bemühen um den Lobpreis Gottes in staunend-fragendem Verstummen angesichts der *Maiestas Domini*.

Der Hymnus Ijob 26, 5–14 ist ein Lobgesang auf die Schöpfermacht Gottes, einer neben anderen²³. Dennoch widmet sich dieser Text in ganz eigener Art und Vollendung seinem Anliegen. Sein Ausgangspunkt ist zweifellos das monotheistische Glaubensbekenntnis, das davon kündet, das es nur *einen* Gott gibt. Ihm verdankt sich der gesamte Kosmos mit seiner bunten, staunenswerten und oft unbegreiflichen Vielfalt. Ihm muß sich letztlich alles unterordnen, ihm ist kein Bereich der Schöpfung unzugänglich. Der Hymnus formuliert aber nicht einfach nur diesen Glauben, sondern er versucht, auf kunstvolle Art in der Bildersprache seiner Zeit und Welt das schöpferische, triumphierende und ordnende Walten Gottes nachzuzeichnen, um zum Staunen, zum Lobpreis und zum Glauben hinzuführen. Sein Ziel ist somit wiederum der Glaube an den einen Gott, dem sich alles, was als widergöttlich, chaotisch-dämonisch bezeichnet werden kann, beugen muß. Wer sich ihm anvertraut, dem kann letztlich keine Macht der Unterwelt etwas anhaben.

Ich meine, daß der Hymnus Ijob 26, 5–14 trotz seiner Fremdheit, die er auf den ersten Blick mit sich bringt, auch uns heute noch einiges bedeuten kann. Vielleicht können wir in der Schule eines solchen Textes wieder das Staunen über die Schöpfung und – angesichts der Erfahrung, daß nichts Seiendes in sich ruht, – den Glauben an einen Gott lernen, der Urgrund allen Seins ist. Und wenn wir dann, die Grenzen unseres Erkenntnisvermögens erahnend, im staunenden Lobpreis vor Ihm verstummen, wäre es wohl nicht das Schlechteste.

²³ An biblischen Parallelen sind z. B. die Gottesreden am Ende des Ijobbuches zu nennen oder Ps 104, Sir 16, 24–17, 14; 39, 12–35; 42, 12–43, 33.

GRUNDRISSE DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE. Begr. von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearb. Ausgabe. Die Philosophie der Antike. Band 4: Die hellenistische Philosophie. Von Michael Erler, Hellmut Flashar, Günter Gawlick, Woldemar Görler und Peter Steinmetz. Hg. von Hellmut Flashar. Zwei Halbbände. Basel: Schwabe Verlag 1994. XXVII, 1272 S. 248,- DM.

Neben dem 3. Band der „Philosophie der Antike“ („Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos“) und dem 2. und 3. Band der „Philosophie des 17. Jahrhunderts“ („Frankreich und Niederlande“ und „England“) liegt nun ein weiterer Band der „Philosophie der Antike“ des neuen „Ueberweg“ vor, der die hellenistische Philosophie umfaßt. In der letzten Ausgabe des Ueberweg/Praechter von 1926 wird die hellenistische Philosophie auf 80 Seiten abgehandelt. In der Zwischenzeit sind eine solche Menge an Primärquellen, Ausgaben, Fragmentsammlungen, Kommentaren und Studien erschienen, so daß dieser voluminöse Band mit fast 1 300 Seiten notwendig wurde. Flashar und Görler bestimmen in ihrer Einleitung den Begriff der hellenistischen Philosophie wie folgt: „Hellenistische Philosophie“ bezeichnet die philosophischen Richtungen und Schulen im Zeitalter der sogenannten ‚hellenistischen‘ Staatssysteme ungefähr vom Tode Alexanders des Großen (323 v. Chr.) bis zum Untergang des Ptolemäerreiches in Ägypten (30 v. Chr.)“ (3). Folgende acht Merkmale weist diese Epoche auf (4–8): 1. Die hellenistische Philosophie ist an Athen gebunden. 2. Wenn es auch unter den Philosophen dieser Epoche starke Einzelpersönlichkeiten gibt, so sind doch die Schulen der Ort dieser Philosophie. Bezeichnend ist darum 3. die Ausbildung von Systemen. Was aber 4. doch auch Offenheit für Anregungen und Kritik bedeutet. 5. Sämtliche Schulen gehen auf ältere Positionen zurück. Kennzeichnend ist 6. zumeist eine strikte Trennung von Philosophie und Wissenschaft sowie 7. eine Verlagerung der Schwerpunkte von Physik und Logik auf die Ethik. 8. Bei aller Tendenz zum Individualismus bedeutet dies doch keine Entpolitisierung.

Im ersten Halbband behandelt Michael Erler Epikur (29–202) und seine Schule (203–380) sowie Lukrez (381–490). Dabei wird meist nach dem folgenden Schema verfahren: Stand der Forschung, Schriften, Ausgaben und Übersetzungen, Leben, Inhalte der Werke, Lehre und Nachwirkungen; wobei jedem dieser Abschnitte eine ausführliche Bibliographie beigegeben ist. Im zweiten Halbband behandelt Peter Steinmetz die Stoa (491–716), Woldemar Görler den älteren Pyrrhonismus, die jüngere Akademie und Antiochus aus Askalon (717–989). Schließlich haben Günter Gawlick und Woldemar Görler den Abschnitt über Cicero bearbeitet (991–1168). Ein griechisches und lateinisches Glossar, ein ausführliches Sach- und Personenregister sowie ein Verzeichnis der Papyri beschließen den Band. Wie schon die bereits erschienenen Bände orientiert auch dieser Band zuverlässig über den neuesten Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung. Es ist darum keine Frage, daß auch dieser Band nicht nur in die Bibliothek des Philosophen gehört. Werner Schüssler, Trier

HEINTEL, Erich: Gesammelte Abhandlungen, Bd. 3 und 4., Zur Theologie und Religionsphilosophie, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag — Günter Holzboog 1995, zusammen 998 Seiten, geb. je 98,- DM.

Der Wiener Philosoph versteht sein Denken insofern als „universelle Sprachkritik“, als er beansprucht, alle zentralen Fragen, die in der philosophischen Tradition zur Sprache gekommen sind, aufzugreifen und systematisch aufeinander zu beziehen. Er lehnt darum die verbreitete Tendenz ab, den umfassenden Anspruch der Philosophie preiszugeben, Weltorientierung, Existenzhellung und Metaphysik (Jaspers) zu sein, und sich auf Logik, Sprachanalyse, Wissenschaftstheorie und historische Spezialfragen zurückzuziehen. H. sieht

darin eine Kapitulation vor der eigentlichen Aufgabe und der gesellschaftlichen Funktion der Philosophie, kritische Systematik im Gesamttraum des Wirklichen und der Sinnfrage des Menschen zu sein. Dieser Philosophiebegriff involviert auch die philosophischen Fragestellungen der Theologie, die sich von Platon über Patristik und Scholastik bis zum Deutschen Idealismus ausdifferenzierten. Heintel ist gläubiger Christ und Lutheraner, der immer auch am Dialog mit der katholischen Theologie und ihre philosophischen Implikationen interessiert war. Die beiden vorliegenden Bände sind eine Sammlung größerer und kleinerer Aufsätze und Rezensionen aus dieser Thematik.

Das Grundmotiv dieser Arbeiten bestimmte bereits sein Hauptwerk „Die beiden Labyrinth der Philosophie“ (1968). Es geht um das Anliegen, den ontologischen Ansatz des Aristoteles, der theologisch vor allem bei Thomas von Aquin relevant wurde, und den transzendentalen Ansatz Kants aufeinander zu beziehen, wobei der Dialektik Hegels eine entscheidende Bedeutung zukommt. Von diesem Grundmotiv her werden die vielfältigen philosophisch-theologischen Themen differenziert und systematisch auf den Punkt gebracht. Die Sammlung umfaßt Texte aus 1947 bis 1992 in chronologischer Folge. Einen ersten Themenbereich bilden Aufsätze über den *Begriff des Glaubens*. Nach H. ist Theologie „denkende Aneignung vorausgesetzten Glaubens in seiner bestimmten Positivität“ (4, 417). Die „denkende Aneignung“ (4, 7–11) fordert eine nähere Bestimmung des Sinnanspruchs des Glaubens“ (4, 12–27) im Unterschied zu anderen Sinnansprüchen. Die umfassendste Differenzierung des Glaubensbegriffs bietet der große Text „Das Totalexperiment des Glaubens“ (4, 73–146), der mit Bezugnahme auf Ferdinand Ebner den systematischen Ort des Glaubens aufweist und Fehldeutungen distanziert. Hierher gehört auch der Aufsatz „Glaube und Religionskritik“ (4, 56–72). Die größere Arbeit „Das Evangelium Johann Gottlieb Fichtes“ (4, 239–299) stellt die dessen Denken letztlich bestimmende christliche Grundgewißheit heraus. Einen besonderen Akzent setzt der Musil-Freund Heintel im Text „Glaube in Zweideutigkeit“, in dem er sich auf dessen Erzählung „Tonka“ bezieht. Ein weiterer Themenbereich kreist um die Frage der verbindlichen Rede über Gott bzw. nach der Möglichkeit *analoger Rede*. Aus 1958 stammt die vieldiskutierte Arbeit „Hegel und die analogia entis“ (3, 107–164), in welcher die thomanische Analogielehre kritisch distanziert wird. Diese Kritik wurde später zum Teil zurückgenommen, so etwa in „Gottes Transzendenz“ (3, 236–251) und abschließend im Text „Zur Frage der analogen Rede von Gott“ (4, 380–409). Hierher gehört auch der Aufsatz „Gott ohne Eigenschaften“ (4, 154–188). H. Analogie-Rezeption bezieht sich vor allem auf die berühmte Formel des 4. Laterankonzils und nur zum Teil auf die thomanische Theorie, da er die Möglichkeit einer *theologia naturalis* immer ablehnte. Im Themenbereich *Glaube und Wissen* geht es vor allem darum, im Aufweis der methodischen Abstraktheit einzelwissenschaftlichen Wissens die prinzipielle Beschränktheit seines Anspruch aufzuzeigen. H. bekämpft die verbreitete Tendenz der Einzelwissenschaften, ihre Kompetenzgrenzen zu überschreiten und Philosophie und Theologie zu kolonialisieren. Hierher gehören „Glaube und Wissen im kritischen System“ (3, 47–73), „Fragen des christlichen Glaubens an das wissenschaftliche Denken“ (3, 202–218) und „Natur und Naturbegriff“ (4, 28–47). Zwei wichtige Texte beschäftigen sich mit dem *Begriff des Menschen* in der Sicht des Glaubens, wobei es darum geht, die Verschränkung von (ontologischer) Substantialität und (transzendentaler) Subjektivität im Sinnanspruch des Glaubens zu denken. In „Herr aller Dinge, Knecht aller Dinge“ (3, 405–424) geschieht dies im Rückbezug auf Luther. Im großen späten Text „Abendländischer Geist. Zum Begriff des Menschen im Gesamttraum der Wirklichkeit“ (4, 320–379) wird die enzyklopädische Tragweite des christlichen Begriffs des Menschen skizziert. Besonders hinzuweisen ist auf den brillanten Aufsatz „Humor und Agape“ (3, 425–454), der zeigt, daß wahrer Humor eigentlich nur im Glauben möglich ist.

Das Bestreben, die Abhandlungen vollständig zu sammeln, bringt es mit sich, daß nicht alle Texte gleich bedeutsam sind. Dennoch ist es für den mit dem Werk Hs. vertrauten Leser erfreulich, diese facettenreiche Vielfalt beisammen zu haben und neu zu erleben, wie sie sich zu einer gediegenen Position zusammenschließt. Den Philosophen und Theologen, die ihn weniger kennen, sei versichert, daß sich die Lektüre lohnt. Arno Anzenbacher, Mainz

KÜHSCHMELM, Roman: Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus“ und „Determinismus“ in Joh 12, 35–50. Bonner Biblische Beiträge 76. Frankfurt a. Main: Hain, 1990. 320 Seiten. Geb. 88,- DM.

An dieser Wiener Habilitationsschrift beeindruckt die Konsequenz, mit der hier nach den Vorgaben der neueren Methodologien verfahren wird. Geradezu „schulbuchmäßig“ wird an dem Text Joh 12, 35–50 durchexerziert, was sich heute an Möglichkeiten, einen Text zu erschließen, anbietet, freilich auch mit eigenen Akzentsetzungen. Nach der Abgrenzung führt die sprachliche Analyse zur näheren Bestimmung des Textes: Sie stellt seine „appellative Grundstruktur“ (52) heraus und charakterisiert ihn als „Kurzformel des Anspruchs, der Legitimation und der Auswirkungen des öffentlichen Wirkens Jesu“ (53). Der Textabschnitt vermag gleichsam in nuce das gesamte Johannes-Evangelium zu repräsentieren, da er dessen pragmatischer Grundstruktur entspricht, wie ein Diagramm auch optisch festhält (63). Die motivkritischen Untersuchungen, die sich zugleich als eine Brücke von der synchronen zur diachronen Textbetrachtung verstehen (65), sind breit und gründlich durchgeführt; vgl. etwa die Passagen zum „Synagogausschluß“ (103–106) und zur „Sendungschristologie“ (108–113). Die überlieferungs- und redaktionskritischen Befragungen erschließen sowohl das typisch johanneische Kolorit des Textes, wie seine Verwurzelung „in alter Jesusüberlieferung“ (151): wenn auch eine direkte Beziehung zwischen Lk 10 (bzw. Q) und Joh 12 auszuschließen ist, bestehen dennoch Konvergenzen. Die Einzelauslegung beeindruckt schon beim ersten Hinsehen durch ihre Breite: Sie umfaßt die Seiten 152 bis 265 und enthält insgesamt 759 Anmerkungen. Weiter fällt der methodische Doppelschritt auf: einem exegetischgeschichtlichen Abriß, der die anerkannten Autoritäten bis ins 19. Jahrhundert berücksichtigt, folgt jeweils die integrative Auslegung. Diese präsentiert sich fast schon akribisch und enthüllt typisch Johanneisches der Sache nach (vgl. etwa zu „Glaube-Zeichen“: 174; zu „glauben-sehen“: 225–228; zu präsentischen und futurischen Aussagen: 249 f.; zur Verquickung vordergründig-alltäglicher und symbolisch-tiefer Aussagen: 166; zur „Horizontverschmelzung“, d. h. dem Ineinander von vergangener und gegenwärtiger Perspektive: 245. 268. 270 u. ö.). Auch stilistisch scheint sie von Joh mitgeprägt, wie die auf Spannung und Paradoxie hinweisenden, öfter begegnenden Wendungen „einerseits-andererseits“ und „zum einen – zum andern“ belegen. „Bibeltheologische Überlegungen“ (266–286) bilden, die vielen Einzeluntersuchungen abrundend, das Schlußkapitel. Positiv sei hier der Versuch des Autors herausgestellt, die erhobenen Johannes-Aussagen für die heutige Zeit fruchtbar zu machen. Doch es bleibt ein Unbehagen. Könnte der hier vorgestellte joh Gemeindeentwurf nicht zu einem Auszug aus der „Großkirche“ einladen? G. Schmah, Andernach

SCHOLTISSEK, Klaus: Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie. Neue Folge, Band 25. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1992, XII und 340 Seiten, Leinen 98,- DM.

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um eine von K. Kertelge, Münster, betreute Dissertation, für die der literarische Einfluß des Doktorvaters durch einen weiter zurückliegenden Beitrag (FS. J. Schmid, Freiburg 1973, 205–213) ebenso gegeben ist wie durch dessen vielfältige Publikationen zum ältesten Evangelium generell. Nach kurzen Vorüberlegungen wendet sich Teil A der Christologie des Markusevangeliums zu, in die die spezifische

Themenstellung mitten hineinführt (9–28). Teil B (29–80) untersucht, vorwiegend sprachlich, die „Vollmacht“ in der Tradition vor Markus. Dabei ist der Bogen vom AT über die griechische, frühjüdische und rabbinische Literatur bis hin zu Paulus und Q gespannt. Das Hauptgewicht ruht, wie der Umfang bereits verrät, auf Teil C: das Exousia-Motiv im Markusevangelium (81–280). Hier sind auch die Unterabschnitte richtig bemessen: C I untersucht anhand der einschlägigen Perikopen die Exousia Jesu (81–222). Positiv fallen Breite und Akribie auf; auch in Details wird nicht einfach früher Gesagtes wiederholt, sondern gewissenhaft geprüft und abgewogen (vgl. z. B. die Auseinandersetzung mit Bauernfeind zum „Abwehrversuch“ 95–101). Die im Titel anklingende These, mit der Exousia sei ein Leitmotiv der markinischen Christologie genannt, bewahrheitet sich mehr und mehr. Ihre Gestalt, früh schon mit „Proexistenz“ umschrieben (137), wird eindringlich herausgeschält (C II: 223–253), ehe der dritte Unterabschnitt die Partizipation der Jünger an der Jesus eigenen Exousia vorstellt (C III 254–280). Teil D resümiert und stellt abrundend die Ergebnisse vor (281–296). Scholtissek ist es gelungen, einen wichtigen Aspekt der markinischen Christologie klar herauszuarbeiten. Zu Einzelheiten bleiben Fragen; z. B. wird m. E. nicht überzeugend die Auswahl der Zwölf aus einem größeren Jüngerkreis nachgewiesen (256). Die Diktion ist flüssig, da, wo sie Fremdanleihen macht, ungewohnt: vgl. z. B. „fokussieren“ (132) und „Fokussierung“ (240). Insgesamt: ein Beitrag zur Markus-Forschung, der durch Sorgfalt und Kenntnisreichtum überzeugt.

G. Schmahl, Andernach

STOWASSER, Martin: Johannes der Täufer im Vierten Evangelium. Eine Untersuchung zu seiner Bedeutung für die johanneische Gemeinde. Österreichische Biblische Studien Band 12. Klosterneuburg: Verlag Österreichisches Katholisches Bibelwerk 1992, 271 Seiten, kart. öS 248,-/37,- DM.

Die vorliegende Wiener Dissertation schließt eine Lücke: der breiter gewordenen Diskussion über Gestalt und Bedeutung des Täufers liefert sie durch entsprechende Befragung des vierten Evangeliums einen Beitrag. Nacheinander werden die einschlägigen Texte vorgestellt: die Passagen im Prolog 1, 6–8. 15 (7–56); das Täuferzeugnis 1, 19–34 (57–151); der Täufer in Änon 3, 22–4, 3 (153–219); Rückblicke auf das Wirken des Täufers 5, 33–36 und 10, 40–42 (221–239). Die Analysen erfolgen in klaren Schritten, verraten Sorgfalt und Einfühlungsvermögen und sind zu den Texten aus Joh 1 in besonderer Breite und Intensität durchgeführt. Exemplarisch für das Vorgehen des Autors sei auf die Herausschälung der Prologeinschübe 1, 6–8. 15, die Gründe für diese Interpolationen und ihre wesentliche Aussagen hingewiesen (16–19, 36 f. 43). Nach und nach ergibt und verfestigt sich ein einheitliches Bild: die johanneische Gemeinde steht in Auseinandersetzung mit Täuferkreisen und entzieht diesen durch eine christliche Zeichnung des Täufers, dessen gleichzeitige Herausstellung und Unterordnung, den Boden für die eigene Selbstüberschätzung (149–151, 219, 241). Es wird also, wie zusammenfassend festzuhalten ist, eine Polemik im vierten Evangelium sichtbar. Diese darf zwar nicht als „das treibende Motiv“ für den Gesamtentwurf des Evangeliums gesehen werden, doch ist „das apologetische Moment“ (244) unverkennbar. Die Untersuchung zeigt, daß man im vierten Evangelium eher Konturen der Täufergemeinde zu fassen vermag, die z. Z. der Abfassung des Joh noch existiert (242), als den Täufer selber (287).

Neben der Sorgfalt fällt eine Art „Arbeitsökonomie“ (5) auf, die den vielen immer noch bestehenden Fragen zum vierten Evangelium nur insoweit nachgeht, als es die Thematik erfordert. Eine solch notwendige „Beschränkung“ ist heilsam. Eine für den Entwurf eines neutestamentlichen Täuferbildes wichtige, für das Verständnis des Joh insgesamt bereichernde Monographie! Selbstverständlich vermag auch sie nicht alles zu klären. So ist m. E. auch nach der relativ breiten Behandlung des Lamm-Gottes-Titels (100–109) dieses Thema noch nicht abgeschlossen.

G. Schmahl, Andernach

- BEESTERMÖLLER, Gerhard: Die Völkerbundsidee. Leistungsfähigkeit und Grenzen der Kriegsächtung durch Staatensolidarität. Reihe Theologie und Frieden, Band 10. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1995, 169 Seiten, Paperback, 69,- DM/SFR. ÖS 538,-.
- BINDER, Tuija: Maria in Finnland – vom Missale Aboense zu den Schriften Mikael Agricolae. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 34. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1996, 264 Seiten, kart., o. Pr.
- BONGARDT, Michael: Der Widerstand der Freiheit. Eine transzendentaldialogische Aneignung der Angstanalysen Kierkegaards. Frankfurter Theologische Studien, Band 49. Frankfurt a. M. Verlag Josef Knecht 1995, 394 Seiten, Paperback, 78,- DM.
- BONGENBERG, Salesia: Der Herr hat sein Volk heimgesucht. Bildbotschaften von Mariä Verkündigung und Heimsuchung. Coesfeld-Lette: Verlag Albert Paus 1995, 112 Seiten, 83 Farbbilder, 21 SW-Bilder, 13 Zeichnungen, Paperback, 12,80 DM.
- CHRISTE, Wilhelm: Kirche und Welt. Eine Untersuchung zur Verhältnisbestimmung in der Theologie Friedrich Schleiermachers. Frankfurter Theologische Studien Band 50. Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1996, 298 Seiten, brosch., 68,- DM/SFR 68,-/ÖS 531,-.
- CORETH, Emerich/ERNST; Wilhelm/TIEFENSEE, Eberhard (Hg.): Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. Festschrift für Konrad Feiereis zum 65. Geburtstag. Erfurter Theologische Studien Band 71. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1996, 362 Seiten, Broschur, 48,- DM/ÖS 356,-/SFR 46,-.
- CROSSAN, John Dominic: Jesus. Ein revolutionäres Leben. Aus dem Englischen von Peter Hahlbrock. Beck'sche Reihe 1144. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1996, 265 Seiten, Paperback, 19,80 DM/ÖS 147,-.
- HARMANSA, H.-Konrad: Die Zeit der Entscheidung. Lk 13, 1-9 als Beispiel für das lukanische Verständnis der Gerichtspredigt Jesu an Israel. Erfurter Theologische Studien, Band 69. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1995, I-XXVI und 154 Seiten, Englische Broschur, 48,- DM/ÖS 355,-/SFR 46,-.
- HEIDRICH, Christian: Leszek Kolakowski zwischen Skepsis und Mystik. Frankfurt a. M.: Verlag neue Kritik 1995, 392 Seiten, kart., o. Pr.
- HEINE, Peter: Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen 3. Altenberge: Oros Verlag 1995, 189 Seiten, brosch., o. Pr.
- HENZE, Barbara: Aus Liebe zur Kirche Reform. Die Bemühungen Georg Witzels (1501-1573) um die Kircheneinheit. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 133. Münster: Verlag Aschendorff 1995, VIII und 430 Seiten, kart., 138,- DM.
- HUMMEL, Ruth and Thomas: Patterns of the Sacred. English Protestant and Russian Orthodox Pilgrims of the Nineteenth Century. London: Scorpion Cavendish 1995, XIX und 76 Seiten, Paperback, 10,- L.
- JUNTUNEN, Sammel: Der Begriff des Nichts bei Luther in den Jahren 1510 bis 1523. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 36. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1996, 449 Seiten, brosch., o. Pr.
- KLEINER, Michael: Saul in En-Dor. Wahrsagung oder Totenbeschwörung? Eine synchrone und diachrone Analyse von 1 Sam 28, 3-25. Erfurter Theologische Studien, Band 66.

- Leipzig: Benno Verlag 1995, I–XIX Seiten, Englische Broschur. 48,- DM/ÖS 355,-/SFR 46,-.
- KOCHANÉK, Hermann SVD (Hg.): Religion und Glaube in der Postmoderne. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Band 46. Nettetal: Steyler Verlag 1996, 226 Seiten, brosch., 40,- DM/SFR 40,-/ÖS 312,-.
- KÖRTNER, Ulrich H. J.: Bedenken, daß wir sterben müssen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik. Beck'sche Reihe 1147. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1996, 128 Seiten, brosch., 16,80 DM/ÖS 124,-.
- MASINI, Mario: La „lectio divina“. Teologia, spiritualità, metodo. Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo 1996, 509 Seiten, kart., o. Pr.
- MONZ, Heinz: Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der Hebräischen Bibel. Übereinstimmung, Fortführung und zeitgenössische Identifikation. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1995, 238 Seiten, brosch., 69,- DM/ÖS 511,-/SFR 69,-.
- PETER, Anton (Hg.): Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft. Erfahrungen – Theologische Reflexionen – Missionarische Perspektiven. CH-6405 Immenensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1996, 422 Seiten, kart., SFR 46,-.
- REPO, Matti/VINKE, Rainer (Hg.): Unio. Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie. Referate des Symposiums der Finnischen Theologischen Literaturgesellschaft Helsinki 15.–16. November 1994. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 35. Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1996, 414 Seiten, brosch., o. Pr.
- STRAUBE, Peter-Paul: Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale. Erfurter Theologische Studien, Band 70. Leipzig: St.-Benno-Verlag 1996, XXXVI und 398 Seiten, mit 41 Faksimile-Dokumenten, Broschur, 48,- DM/ÖS 356,-/SFR 46,-.
- THOMAS, Michael: Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450). Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Band XII. Münster: Aschendorff Verlag 1996, XII und 163 Seiten, kart., 45,- DM.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich
der Universität Mainz

Norbert Lüdecke, Mainz
Also doch ein Dogma? – Zur Unmöglichkeit
der Priesterweihe für Frauen

Helmut Weber, Trier
Lehramt, Theologen und Gewissen – Nicht
Gegenspieler, sondern Verwandte

Balthasar Fischer, Trier
Eine evangelische Stimme zur Heilig-Rock-
Wallfahrt 1959

Ekkart Sauser, Trier
Zwei russische Vita-Ikonen: Nikolaus von
Myra und Johannes der Theologe

Heft 3
Juli, August, September 1996
105. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

INHALT

AUFSÄTZE

Norbert Lüdecke: Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Sicht	161
Helmut Weber: Lehramt, Theologen und Gewissen. Nicht Gegenspieler, sondern Verwandte	212

KLEINERE BEITRÄGE

Balthasar Fischer: Eine evangelische Stimme zur Heilig-Rock-Wallfahrt 1959: Professor Norbert Müller aus Leipzig	228
Ekkart Sauser: Zur Ikonographie von zwei russischen Vita-Ikonen	235

BESPRECHUNGEN	240
---------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	241
-----------------------------------	-----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Norbert Lüdecke, Portugieserstraße 4, D-55278 Mommenheim
Prof. Dr. Helmut Weber, Windstraße 2, D-54290 Trier
Prof. Dr. Balthasar Fischer, Weberbachstraße 17/18, D-54290 Trier
Prof. DDr. Ekkart Sauser, Windstraße 17, D-54290 Trier

Beirat der Schriftleitung: Prof. Dr. Heinz Feilzer; Prof. Dr. Gerhard Krieger; Prof. DDr. Ekkart Sauser; Prof. DDr. Reinhold Weier

Anschrift der Schriftleitung: Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



Vita-Ikone von Nikolaus von Myra, Russisch, um 1800. Trier, Privatbesitz.

Foto: Joachim Maas

Also doch ein Dogma?

Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive

In diesem Beitrag geht es um jene Lehre, die Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* [OS] vom 22. Mai 1994 als endgültig festzuhalten bezeichnet hat¹ und für welche die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrer Antwort auf einen Zweifel bezüglich der Verbindlichkeit dieser Lehre am 24. November 1995 [Responsum] den Ausdruck „infallibel“ verwendete². Seit langem hat keine mit solch hoher Verbindlichkeit vorgelegte Lehre eine so starke Diskussion, auch Ablehnung hervorgerufen wie OS – trotz des ausdrücklichen Anspruchs auf Endgültigkeit. Diese Diskussion wird auf fundamentaltheologischer und dogmatischer Ebene geführt. Nach katholischem Lehrrecht besteht für Äußerungen des authentischen Lehramts eine je nach Verbindlichkeitsgrad der Lehre verschiedene *Rechtspflicht* zur Zustimmung. Daher ist auch der Kanonist zuständig. Er darf sich nicht heraushalten, muß dabei aber in seinen Grenzen bleiben.

Es geht im folgenden nicht um eine theologische Stellungnahme für oder gegen die Priesterweihe von Frauen. Es geht um die Frage: Ist die Lehre von OS mit dem Anspruch auf Irreformabilität vorgetragen worden, d. h. mit dem Anspruch, es sei keinesfalls irgendwann einmal eine Änderung möglich? Müssen Frauen mithin für alle Zeit von der Priesterweihe ausgeschlossen bleiben? Oder handelt es sich um eine Lehre, die, wenngleich mit hoher Verbindlichkeit vorgetragen, doch – und wenn auch

¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [= DBK] (Hg.), Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt (15. Oktober 1976) 22. Mai 1994, Bonn 1994 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117), 3–6, hier: Nr. 4b. Die amtliche lateinische Fassung in: AAS 86 (1994) 545–548 ist überschrieben „De Sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda“. Das Gerundivum („reservanda“) bringt eine Verpflichtung zum Ausdruck, während die deutsche Übersetzung („vorbehalten“) (nur) auf ein Faktum abstellt.

² Vgl. Zur Antwort der Glaubenskongregation über die im Apostolischen Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ vorgelegte Lehre, in: OssRom (dt.) 25 (1995) Nr. 47 vom 24. 11. 1995, 4 [= Responsum]. Vgl. die amtliche lateinische Fassung in: OssRom 135 (1995) Nr. 267 vom 19. 11. 1995, 2 und Communicationes 27 (1995) 212.

noch so knapp – unterhalb der Unfehlbarkeitsmarke verbleibt und somit eine künftige Änderung zwar unwahrscheinlich, aber nicht gänzlich ausgeschlossen sein läßt?

Zunächst soll ein Blick auf Stellungnahmen vor OS, nach OS und auf ihre Zuspitzung nach dem Responsum geworfen werden (I), um nach kanonistischen Bemerkungen zur gegenwärtigen Diskussion unter Theologen (II) einige weiterführende Fragen und eine These aus kanonistischer Perspektive zur Verbindlichkeit der Lehre von OS einzubringen (III). Dabei geht es nicht darum, andere Diskussionsbeiträge mit Zensuren zu belegen. Es geht darum, die – vorwiegend – von Fundamentaltheologen und Dogmatikern vorgebrachten Argumente unter kanonistischem Gesichtspunkt zu würdigen und dort, wo Divergenzen sichtbar werden, nicht ohne eine gewissen „timor reverentialis“ Fragen zu stellen mit dem Ziel, die Autoren zu einer vertieften Auseinandersetzung anzuregen, so daß sie wenn möglich ihre Thesen mit neuen Argumenten vortragen können. Dementsprechend enthält dieser Beitrag viele Fragen. Die Aussagen haben den Sinn, zu den Fragen hinzuführen, sie zu begründen. Um dies auch optisch deutlich zu machen, ist vor wichtige Fragen eigens das Wort „Frage/n“ gesetzt.

I. Unterschiedliche Stellungnahmen zur Verbindlichkeit der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen

1. Vor OS: Keine Priesterweihe für Frauen, aber dennoch Hoffnung

Während der jahrzehntelangen kontroversen Diskussion um die Priesterweihe für Frauen³ bestand kein Zweifel an der ablehnenden Haltung des kirchlichen Lehramtes. Bereits 1976 hatte die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrer Erklärung „Inter Insigniores“ festgestellt: Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht für berechtigt, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen⁴. Diese Haltung wurde vom päpstli-

³ Vgl. für die Pro-Argumentation exemplarisch das Themenheft: Frauenordination, in: ThQ 173 (1993) 161–264 und H. LEGRAND, *Traditio Perpetuo Servata? The Non-Ordination of Women: Tradition or Simply Historical Fact?*, in: One in Christ 29 (1993) 1–23. Für die Gegenseite M. HAUKE, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, Paderborn 1995 (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 46).

⁴ Vgl. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt vom 15. Oktober 1976, in: Sekretariat der DBK (Hg.), Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt [15. Oktober 1976] 22. Mai 1994, Bonn 1994 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117), 9–29, hier: 13.

chen Lehramt mehrfach bekräftigt. Für Papst Johannes Paul II. ist es Pflicht eines Bischofs, „seine pastorale Eignung und Führerschaft dadurch (zu) beweisen, daß er einzelnen oder Gruppen, die im Namen von Fortschritt, Gerechtigkeit oder Mitgefühl oder aus irgendeinem anderen vorgeblichen Grund die Zulassung von Frauen zur Priesterweihe fördern, jede Unterstützung entzieht“⁵.

Dem entspricht der Fragebogen, der im Rahmen des vom Apostolischen Nuntius durchzuführenden Informativprozesses⁶ über die Eignung von Kandidaten für das Bischofsamt von ersterem ausgewählten Einzelpersonen zu geheimer Beantwortung zugesandt wird. Unter der Rubrik „Rechtgläubigkeit – überzeugte und treue Anhänglichkeit an die Lehre und das Lehramt der Kirche“ wird an erster Stelle, exemplarisch herausgehoben („insbesondere“), Auskunft erbeten über die „Einstellung des Kandidaten zu den Dokumenten des Heiligen Stuhles über das Priesteramt, die Priesterweihe von Frauen . . .“⁷. Allerdings wurde diese lehramtliche Position weithin nicht für unabänderlich, sondern bei aller Verbindlichkeit für grundsätzlich revidierbar gehalten⁸. Dementsprechend galt die Bestimmung, nur ein Mann könne gültig zum Priester geweiht werden⁹, als

⁵ Ansprache an Bischöfe aus den Vereinigten Staaten bei ihrem Ad-Limina-Besuch in Castelgandolfo vom 5. September 1983, in: Der Apostolische Stuhl 1983. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, Köln 1987, 1445–1452, hier: 1448. Diese Ansprache wurde auch in die AAS 76 (1984) 99–105, hier: 101 aufgenommen.

⁶ Vgl. J. NEUMANN, Grundriß des katholischen Kirchenrechts, Darmstadt 1981, 184 f.

⁷ Vgl. U. JECKER, Risse im Altar. Der Fall Haas oder Woran die katholische Kirche krankt, Zürich 1993, 270. Der dort abgedruckte Fragenkatalog, den der Apostolische Nuntius in der Schweiz verwendet hat, stimmt mit dem in Deutschland gebrauchten überein.

⁸ Vgl. etwa A. SCHAVAN, Amt. XII. Frau und kirchliches Amt. 3. Systematisch, in: LThK³ 1, 560: „Die Kongr. räumt . . . ein, daß die Argumentation der Erklärung ‚keine unmittelbare Evidenz‘ habe. So kann sie als eine authentische, aber grundsätzlich revidierbare und reformable Erklärung des römischen Lehramts gewertet werden“; ähnlich H. LÉGRAND, Amt, kirchliches, in: A. LISSNER, R. SÖSSMUTH, K. WALTER (Hg.), Frauen-Lexikon. Tradition – Fakten – Perspektiven, Freiburg–Basel–Wien 1988, 46: „Eine Änderung dieser Haltung ist nicht in Sicht, wenngleich die Erklärung ‚Inter Insigniores‘ in juristischer Hinsicht nicht die Bedeutung einer unabänderlichen Lehraussage hat“ und P. HÜNERMANN, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens „*Ordinatio Sacerdotalis*“, in: HK 48 (1994) 406–410, hier: 406. Anders: M. HAUKE, Problematik, 474: „Fazit . . . Demnach scheint wenigstens die Qualifikation ‚*fidei proxima*‘ angemessen zu sein: *Nur der getaufte Mann kann die Priesterweihe gültig empfangen. Sententia fidei proxima.*“

⁹ Vgl. c. 1024 CIC.

eine Festlegung „kraft kirchlichen Rechts“¹⁰. Daraus nährte sich die Hoffnung, die katholische Kirche könne eines Tages diese disziplinäre Bestimmung ändern.

2. Nach OS: Ende jener Hoffnung? – Probleme mit dem „endgültig“

Hat sich diese Hoffnung mit dem am Pfingstfest 1994 von Papst Johannes Paul II. unterzeichneten Apostolischen Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ als trügerisch erwiesen¹¹? In ihm reagiert der Papst ausdrücklich auf Ansichten wie die genannten – diese Lehre sei diskutierbar oder habe eine nur disziplinäre Bedeutung¹² – und erklärt: „Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22, 32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen endgültig [„definitive“] an diese Entscheidung zu halten haben.“¹³ Trotz dieser klaren Diktion und Intention, jeden Zweifel zu beheben, entstand schon bald darauf und bis heute andauernd eine Situation, die treffend

¹⁰ K. LÜDICKE, in: MK 1014, 2 (Stand: 24. Erg.-Lfg. Dezember 1995). Ähnlich E. J. GILBERT, Title VI. Orders, in: J. A. CORIDEN, T. J. GREEN, D. E. HEINTSCHEL (Hg.), *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, New York–Mahwah 1985, 713–736, hier: 723 f. Dagegen meint G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa ministero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Mailand–Rom 1990, 308 f., der Ausschluß der Frau von der Priesterweihe sei mit hoher Wahrscheinlichkeit für göttlichen Rechts zu erachten.

¹¹ J. KARD. MEISNER zeigte sich „dankbar“, daß der Papst mit diesem Schreiben „Unsicherheit beseitigt und damit falschen Hoffnungen die Grundlage entzogen hat“, vgl. Das Apostolische Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ vom 22. Mai 1994. Wortlaut – Stellungnahmen – Reaktionen, in: Klerusblatt 74 (1994) 147–151, hier: 148 [= Reaktionen]. Konsequenterweise hat er auf der 3. Plenarversammlung des Kölner Pastoralgesprächs nur eine Abstimmung über die Frage zugelassen: „Empfinden Sie sich durch die Entscheidung des kirchlichen Lehramtes, keine Vollmacht für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt zu haben, sehr betroffen?“ Die ursprünglich geplante eigenständige Erörterung der Priesterweihe von Frauen hatte der Kardinal „nach der nochmaligen Bekräftigung des Lehramtes (der Kirche) zur Frage nach dem Priestertum der Frau“ abgesetzt, „um nicht zu einer noch größeren Verunsicherung in dieser Frage beizutragen und um mein eindeutiges Mittragen dieser Lehrentscheidung zum Ausdruck zu bringen“, vgl. Presseamt des Erzbistums Köln (Hg.), *Schlußvoten und Meinungsbilder. Pastoralgespräch im Erzbistum Köln*, Köln, Februar 1996, 121. F. KARD. WETTER äußerte sich ähnlich. Es sei angesichts dieses Schreibens unverantwortlich, Hoffnungen aufkommen zu lassen, „die utopisch sind und unweigerlich in die Enttäuschung führen“, vgl. Reaktionen, 148.

¹² Vgl. OS 4a.

¹³ OS 4b.

charakterisiert wurde mit der Feststellung: „Probleme mit dem ‚endgültig.‘“¹⁴

a) Widersprüchliche Reaktionen – Fragen über Fragen

Auf der einen Seite wurde der Ausdruck „definitiv“ in spontanen Reaktionen wörtlich verstanden und der päpstlichen Erklärung letzte, abschließende und unumstößliche Gültigkeit beigelegt¹⁵. Dementsprechend stellt der offiziöse¹⁶ Kommentar („Nota di presentazione“), der dem Schreiben des Papstes bei seiner Veröffentlichung im „Osservatore Romano“ beigelegt war, fest, niemand, nicht einmal die höchste Autorität der Kirche könne von der in OS vorgetragenen Lehre abweichen, ohne mit dem Willen und Beispiel Christi selbst zu brechen¹⁷. Die Lehre sei „mit Sicherheit wahr“ („certamente vera“), gehöre nicht zum Bereich des frei Diskutierbaren und erfordere immer die volle und unbedingte Zustim-

¹⁴ Zwischentitel in dem Beitrag: Reaktionen, 150. Diese Diskussion wurde von evangelischer Seite mit Verwunderung aufgenommen, vgl. J. HAUSTEIN, Unfehlbar, aber nicht unwiderrufbar? Zum Diskurs um die Ablehnung der Frauenordination, in: MD 47 (1996) 21 f., hier: 21: „Für eine evangelische Durchschnittshermeneutik, die gerne dem Literalsinn zu folgen bereit ist, war das Schreiben ‚Ordinatio Sacerdotalis‘ vom 22. Mai 1994 in seiner definitiven Absage an die Weihe von Frauen eindeutig. Unter römisch-katholischen Theologinnen und Theologen allerdings ging die Diskussion weiter, als sei die lehramtliche Anordnung, daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben“, lediglich der fromme Wunsch eines Ehrenprimaten“.

¹⁵ Der Konsultor der Kongregation für die Glaubenslehre U. BETTI antwortete auf folgende Frage der Zeitschrift „30 Tage“: „Jeder Papst hat seine eigene theologische Sensibilität. Könnten die Nachfolger von Karol Wojtyła theoretisch in der Zukunft diese Verlautbarung verändern oder reformieren?“ mit der Feststellung: „Nein. Die Nachfolger von Johannes Paul II. werden es in der Substanz nicht verändern können. Der Papst hat sich geäußert, um in dieser Frage jeden Zweifel auszuräumen. Und einen Zweifel löst man, oder man löst ihn nicht. Man kann ihn nicht *ad interim* ausräumen, also nur für eine gewisse Zeit, um irgendeine Möglichkeit offen zu lassen, die Entscheidung erneut zu formulieren“, vgl. L. BRUNELLI, A. TORNIELLI, Frauen als Priester. Der Fall ist abgeschlossen, in: 30 Tage Nr. 6/1994, 10–13, hier: 13. In gleichem Sinn wird von einer Stellungnahme C. M. KARD. MARTINIS beim nationalen eucharistischen Kongreß in Siena berichtet, vgl. Reaktionen, 148: „Zur Ablehnung der Priesterweihe für Frauen sei das Papstdokument ... endgültig und lasse keine ‚Widerrede oder Reformmöglichkeit‘ zu. Theologische Diskussionen hätten hier keinen Sinn mehr“. Die Rottenburger Ordinariatsrätin T. WIELAND äußerte gegenüber der Kirchlichen Nachrichtenagentur: Vielen Frauen werde es nicht leichtfallen, dies zu akzeptieren. Weitere Vorstöße in Richtung auf das Frauenpriestertum „sind nach dieser Entscheidung nicht mehr sinnvoll“, vgl. ebd., 150.

¹⁶ So die Einstufung bei A. ANTÓN, „Ordinatio sacerdotalis“: Algunas reflexiones de „gnoseología teológica“, in: Gregorianum 75 (1994) 723–742, hier: 724.

¹⁷ Vgl. Nota di presentazione, in: OssRom 134 (1994) Nr. 124 vom 30./31. Mai 1994, 1 und 4 [= Nota].

mung („pieno e incondizionato assenso“) der Gläubigen. Das Gegenteil zu lehren, hieße, das Gewissen der Gläubigen in die Irre zu führen¹⁸. J. Kard. Ratzinger stellte in einem auch als offiziös eingestuften¹⁹ Kommentar hinsichtlich des lehramtlichen Gewichts des Schreibens gleichfalls fest, es erkläre die vorgelegte Lehre als „nicht reformabel“²⁰.

Auf der anderen Seite schien gerade dies Schwierigkeiten zu bereiten. In der Tat ist „definitiv“ der Fachausdruck des kirchlichen Gesetzbuches für Irreformabilität. „Definitive Entscheidungen sind unwiderruflich und unanfechtbar.“²¹ Der Ausdruck kennzeichnet Lehren des unfehlbaren²² kirchlichen Lehramts²³. Dem entspricht die geforderte „unbedingte Zustimmung“. Wie auch immer man die Wahrscheinlichkeit einschätzen mag, daß sich das nichtunfehlbare Lehramt irrt, nie wurde für nicht-definitive Lehren ausdrücklich eine unbedingte Zustimmung verlangt. Geht es mithin um eine Lehre unter Beanspruchung der Unfehlbarkeit? Wessen Unfehlbarkeit?

J. Kard. Ratzinger antwortete auf die rhetorische Frage, ob es sich um einen Dogmatisierungsakt handle („un atto di dogmatizzazione“), der Papst habe keine neue dogmatische Formel vorgelegt („il Papa non propone nessuna nuova formula dogmatica“), und stellte klar, es handle sich nicht um eine „ex-cathedra“-Entscheidung („un atto . . . non definitorio né solenne, ex cathedra“)²⁴. Wenn keine Äußerung des sogenannten außerordentlichen unfehlbaren Lehramts vorliege, was dann? Beide offiziösen Kommentare sprachen von einer Äußerung des

¹⁸ Vgl. ebd., 4.

¹⁹ Vgl. M. HAUKE, „Ordinatio Sacerdotalis“: das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion, in: Forum Katholische Theologie 11 (1995) 270–298, hier: 277.

²⁰ Vgl. La Lettera Apostolica „Ordinatio Sacerdotalis“, in: OssRom 134 (1994) Nr. 130 vom 8. Juni 1994, 1 und 6, hier: 6: „... è la dichiarazione di una dottrina insegnata come definitiva e quindi non riformabile“ sowie DERS., Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination, in: IKZ Communio 23 (1994) 337–345, hier: 342 f., allerdings ohne Erläuterung des „definitive“ durch „nichtreformabel“.

²¹ H. SCHMITZ, „Professio fidei“ und „Iusiurandum fidelitatis“. Glaubensbekenntnis und Treueid. Wiederbelebung des Antimodernisteneides?, in: AfK 157 (1988) 353–429, hier: 411.

²² Der deutsche Ausdruck „unfehlbar“ ist fachtheologisch nicht unproblematisch. Er wird hier aber wegen seiner Allgemeinverständlichkeit dem sachlich angemesseneren „infallibel“ vorgezogen, vgl. A. GANOCZY, Einführung in die Dogmatik, Darmstadt 1983, 48 sowie H. WALDENFELS, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn–München–Wien u. a. 1985, 475 f.

²³ Vgl. c. 749 CIC.

²⁴ Vgl. J. KARD. RATZINGER, Lettera, 6; DERS., Grenzen, 342.

authentischen ordentlichen päpstlichen Lehramts²⁵. Wie paßt dies aber zum definitiven Charakter der Lehre²⁶? Dem ordentlichen Lehramt des Papstes kommt Unfehlbarkeit nicht zu. Oder sollte hier doch die Unfehlbarkeit des ordentlichen päpstlichen Lehramtes beansprucht werden, wenn die *Nota* formuliert, OS erkläre förmlich den Charakter und die definitive Bindung dieser Lehre („dichiarare formalmente il carattere e il vincolo definitivo di questa dottrina“), es gehe um eine Doktrin, die das ordentliche päpstliche Lehramt in definitiver Weise vorlege („una dottrina insegnata dal Magistero ordinario pontificio in modo definitivo“)²⁷? Dadurch konnte der Eindruck entstehen, die Endgültigkeit der Lehre gründe im ordentlichen päpstlichen Lehramt. Im Kommentar von J. Kard. Ratzinger findet sich eine solche Formulierung nicht. Er sprach vielmehr davon, der Papst bekräftige eine Gewißheit, die in der Kirche beständig gelebt und bejaht worden sei. Fachlich ausgedrückt handle es sich (formal) um einen Akt des ordentlichen Lehramts mit dem Inhalt, die Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe von Frauen sei als definitiv zu betrachten²⁸. Erläuternd fügte er hinzu, das *Proprium* dieser neuen Intervention des Lehramts betreffe nicht die inhaltliche Darlegung der vorgelegten Lehre, sondern nur die formale und erkenntnistheoretische Struktur dieser Lehre, d. h. mit apostolischer Autorität werde eine Gewißheit, die als solche in der Kirche immer existiert habe, wegen ihrer aktuellen Bezweiflung ausdrücklich gemacht. Etwas immer schon Gelebtes sei in eine konkrete und auch verbindliche Form gebracht worden. Er verglich diesen Vorgang mit der Einfassung des Wassers einer Quelle. Dieses werde dadurch nicht verändert, sondern vor dem Zerfließen oder Versanden bewahrt²⁹. Also die ausdrückliche Benennung einer bereits vorher bestehenden Definitivität? Woher sollte diese stammen, wenn nicht von Papst oder Konzil? Meinte J. Kard. Ratzinger mit der Rede von einer „neuen“ Intervention des Lehramts dies nicht zeitlich im Sinne von jüngster Intervention, sondern sachlich, im Sinne einer bislang noch nicht dagewesenen Ausübung des Lehramts? Welche sollte dies sein?

²⁵ Vgl. *Nota*, 4 und J. KARD. RATZINGER, *Lettera*, 6; DERS., *Grenzen*, 342.

²⁶ Vgl. „Erklärung des Vorstandes des Diözesanrates der Katholiken im Erzbistum München und Freising“: OS sei „keine dogmatisch-unveränderliche Aussage, sondern eine Äußerung des ordentlichen Lehramts, die der Papst aus seiner Leitungsverantwortung und vor seinem Gewissen für geboten hält. Sie verdient deshalb Respekt und die Aufmerksamkeit aller Gläubigen“, vgl. *Reaktionen*, 150.

²⁷ Vgl. *Nota*, 4. A. ANTÓN, „*Ordinatio sacerdotalis*“, 727 und 733 nimmt die unterschiedlichen Formulierungen ebenfalls wahr, erläutert sie aber als – wie in OS selbst – auf den Grad der Verpflichtung bezogen, vgl. ebd., Anm. 27.

²⁸ Vgl. J. KARD. RATZINGER, *Lettera*, 6.

²⁹ Vgl. ebd.: „Il ‚proprium‘ del nuovo intervento magisteriale non concerne pertanto l'esplicitazione del contenuto della dottrina proposta, ma solo la struttura formale e gnoseologica di essa, nel senso che si rende esplicita con l'autorità apostolica del Santo Padre una certezza sempre esistita nella Chiesa, e ora messa in dubbio da qualcuno: le viene data una forma concreta, che inserisce anche in una forma vincolante ciò che è già stato sempre vissuto, così come si cattura l'acqua di una sorgente, che in questo modo non viene alterata, ma protetta contro un'eventuale dispersione o insabbiamento“; DERS., *Grenzen*, 343.

Stellungnahmen von Bischöfen bestätigen die Berechtigung der genannten Fragen: *Bischof F. Kamphaus* antwortete auf die Frage nach der Verbindlichkeit (= Frage nach der Endgültigkeit) schlichtweg nicht³⁰. Andere Bischöfe gaben Auskünfte, die den Gläubigen keine Klärung brachten. *Bischof H. J. Spital* meinte, das Schreiben „hat uns alle überrascht“. Christen müßten es aber „achten und es in der Qualität werten, in der es geschrieben ist“³¹. Das ist selbstverständlich, aber: Welche Qualität ist dies? *Bischof K. Lehmann* stellte zu Beginn des Jahres 1995 in einem Interview fest: „Der Papst hat in der Erklärung vom Mai 1994 unter sehr hohem Einsatz seiner Lehrautorität gesprochen. Niemand kann dies übersehen. Wer katholisch sein will, kann nicht so tun, als ob der Papst nichts entschieden hätte und als ob seine eigene Meinung höheren Respekt verdiente. Der Papst spricht verbindlich für die Kirche. Da führt kein Weg dran vorbei“³².

In diesem Interview wurde die Frage, mit welcher Verbindlichkeit der Papst sich geäußert habe, nicht direkt beantwortet. Indirekt könnte daraus, daß nicht von „höchster“, sondern (nur) von „sehr hoher“ Verbindlichkeit gesprochen wird, geschlossen werden, es werde nicht von einer infalliblen Lehre ausgegangen. Deutlichere Auskunft darüber soll *Bischof K. Lehmann* in einer angeblich veröffentlichten „Stellungnahme zur Interpretation“ von OS gegeben haben: „Man wird in der Entscheidung *keine unfehlbare Lehräußerung* sehen dürfen, aber sicher ist im ordentlichen Lehramt des Papstes eine Form der Äußerung gewählt, die materiell anderslautende Meinungen ausschließt“. Es werde nicht der „höchste formelle Einsatz der Lehrautorität beansprucht“, jedoch bleibe man „nur *knapp unterhalb einer unfehlbaren Lehrentscheidung*. Offensichtlich wollte man allen Äußerungen, die hier eine fehlbare und reformierbare Lehräußerung erkennen wollen, endgültig einen Riegel vorschieben“³³. Wie kann eine – wenn auch nur knapp – *unterhalb* der Unfehlbarkeitsgrenze liegende Lehramtsausübung einen solchen *endgültigen* „Riegel vorschieben“, wenn nach kirchlichem Recht jede nicht-definitive Lehre immer (nur) eine bedingte Zustimmung fordert, die unter

³⁰ Der Limburger Bischof antwortete in einem Interview mit dem Magazin „Der Spiegel“ auf die Frage: „Aber Priesterinnen oder gar Bischöfinnen halten Sie wie der Papst für ausgeschlossen?“ wie folgt: „Der Papst hat etwas nicht gesagt, und ich finde es ganz wichtig, daß er's nicht gesagt hat: Er hat über das Amt der Diakonin geschwiegen. Der Diakonat ist ein sehr altes, eigenständiges Amt und nicht nur Vorstufe zum Priesteramt. Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich schon vor Jahren an Rom gewandt mit der Bitte, den Frauen den Zugang zum Diakonenamt zu eröffnen. Ich fände das einen mutigen Schritt“, vgl. Spiegel-Gespräch: „Verhüten ist besser als abtreiben“. Der Limburger Bischof Franz Kamphaus über Moral, Politik und Kirche, in: Der Spiegel Nr. 26 vom 27. 6. 1994, 50–55, hier: 51.

³¹ Vgl. Reaktionen, 150 f.

³² Vgl. A. FÖDERL-SCHMID, Interview mit Bischof Karl Lehmann. Kein „Los von Rom“, in: Die neue Furche 51 (1995) Nr. 4 vom 26. 1. 1995, 14.

³³ So zitiert bei H. WALDENFELS, „Unfehlbar“. Überlegungen zur Verbindlichkeit christlicher Lehre, in: StZ 214 (1996) 147–159, hier: 147 (Hervorhebungen von mir). Als Datum der Veröffentlichung der Stellungnahme ist der 27. Mai 1994 angegeben. Eine Veröffentlichung konnte nicht verifiziert werden.

dem Vorbehalt einer grundsätzlich möglichen Änderung der lehramtlichen Position steht?

Die Erklärung der *Deutschen Bischofskonferenz* zu OS³⁴ sprach von einer „hilfreiche(n) Klärung, die für katholische Christen bindend ist“ (Abs. 4), von „einer verbindlichen Entscheidung“ (Abs. 6). Ihr Appell, das Gespräch vor allem über eine „anthropologisch vertiefte Sicht des spezifischen Wesens von Mann und Frau“ fortzusetzen, wird abschließend wie folgt präzisiert: „Dieses Gespräch kann aber nach dem Apostolischen Schreiben ‚*Ordinatio Sacerdotalis*‘ nicht weiterhin so geführt werden, als sei die Frage der Priesterweihe von Frauen noch offen. Sie ist mit hoher lehramtlicher Autorität beantwortet“ (Abs. 11). Welche Verbindlichkeit ist gemeint? Was bedeutet, die Frage sei nicht mehr offen, wenn die Antwort nicht mit „höchster“ lehramtlicher Autorität erging? Gibt es Grade des Nicht-mehr-Offenseins, im Sinne eines – eventuell vorläufigen – Verbots weiterer Diskussion, die zu geeigneterer Zeit wieder aufgenommen werden könnte? Wie ist dies wiederum mit dem kirchenrechtlich eindeutigen „endgültig“ zu vereinbaren?

Doch auch damit der Fragen noch nicht genug: OS rechnet den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt zur „göttlichen Verfassung der Kirche“³⁵. Betrachtet der Papst die Lehre als geoffenbart, also als zum sog. „*depositum fidei*“, dem „Gesamtbestand der heilsbedeutsamen Glaubensinhalte“³⁶ gehörend? In diesem Fall wäre die Lehre, sofern sie mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vorgetragen wurde, „Dogma“ im eigentlichen Sinn, denn darunter versteht die Dogmatische Theologie eine definitiv als geoffenbart vorgelegte Lehre³⁷. Einem Dogma gegenüber ist jeder Gläubige rechtlich zur höchsten Form der Zustimmung verpflichtet, nämlich zu einem „Glaubensgehorsam“, der theologisch als göttlicher und katholischer Glaube bezeichnet wird („*fides divina et catholica*“) (c. 750 CIC). Diese Spezifizierung besagt, daß die Glaubenszustimmung mit göttlicher („*divina*“) und mit kirchlicher („*catholica*“) Autorität gefordert wird, ersteres weil es sich um Offenbarungsinhalte handelt, letzteres, weil diese als solche durch das infallible Lehramt – nicht zwingend in einer „*ex-cathedra*“-Entscheidung – vorgelegt wurden³⁸. *J. Kard. Ratzinger* sprach von disziplinären und praktischen Auswirkungen von OS, die Praxis sei aber nur Ausdruck und konkrete Form der *Glaubenslehre*³⁹. Aber hieß es in den Kommentaren nicht, OS verkünde kein neues

³⁴ Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Apostolischen Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ vom 20. September 1994 (Faltblatt).

³⁵ Vgl. OS 4b.

³⁶ Vgl. W. BEINERT, Kirchliches Lehramt, in: LKD, 315–320, hier: 317 und 320.

³⁷ Vgl. J. DRUMM, Dogma. II. Systematisch-theologisch, in: LThK³ 3, 284–286, hier: 284.

³⁸ Vgl. H. MUSSINGHOFF, in: MK, 750, 1 (Stand: 24. Erg.-Lfg. Dezember 1995) sowie W. BEINERT, Lehramt, 319 f.; W. KERN, F.-J. NIEMANN, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981 (=Leitfaden Theologie 4), 166–172.

³⁹ Vgl. J. KARD. RATZINGER, Lettera, 6 und DERS., 338 sowie ebd., 341: „In Glauben und Sakrament wie in den Grundfragen der Moral kann die Kirche nicht tun, was sie

Dogma und sei kein Akt der Dogmatisierung? Oder meinte dies nur, die dogmatische Qualität stamme formell nicht aus diesem Akt, sei also in diesem Sinne nicht neu, sie habe vielmehr bereits vorher bestanden und sei nur ausdrücklich benannt worden, es gehe also nicht um eine Dogmatisierung im Sinne einer aktuellen Erhebung zum Dogma? Bischof K. Lehmann meinte in der erwähnten interpretativen Stellungnahme: „Offenbar zögert man, diese Lehrentscheidung im engsten Bereich der göttlichen Offenbarung selbst anzusiedeln, man sieht sie jedoch in einem Bereich, der damit eng zusammenhängt“⁴⁰. Sollte das Neue an OS darin bestehen, daß das kirchliche Lehramt erstmals diese Möglichkeit realisierte? Das kirchliche Lehramt hat immer die – unter Theologen umstrittene – Möglichkeit bejaht, Lehren, die nicht als solche geoffenbart sind, aber in einem spezifischen Zusammenhang mit der Offenbarung stehen, als unfehlbar zu erklären⁴¹. Die Auffassung, die Lehre von OS sei eine unfehlbare, wenngleich nicht unmittelbar geoffenbarte Wahrheit, wurde ebenfalls vertreten⁴².

möchte, sondern sie wird Kirche gerade dadurch, daß sie in den Willen Christi einwilligt.“ (Hervorhebung von mir.)

⁴⁰ Vgl. H. WALDENFELS, „Unfehlbar“, 147.

⁴¹ Es geht um den sog. „sekundären Gegenstandsbereich“ des kirchlichen Lehramts und um die Frage, ob Lehren aus diesem Bereich definitiv, d. h. unfehlbar vorgelegt werden können. Selbst zum Dogma erhoben hat das I. Vatikanische Konzil die Infallibilität nur für den Bereich der Offenbarungswahrheiten. Zu seiner Zeit galt es aber als theologisch sicher, daß diese Kompetenz sich auch auf den Sekundärbereich erstreckt. Das II. Vaticanum hat in LG 25c diese Umfangsbestimmung des Unfehlbarkeitsobjekts bewußt ohne Abstriche übernommen, vgl. K. RAHNER, Kommentar zu Art. 18–27 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: LThK² 12, 218–246, hier: 238. So auch U. BETTI, La dottrina sull' episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, Rom 1984 (= *Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani* 25), 246 und 479 sowie J. SCHUSTER, Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit, Frankfurt a. M. 1984 (= *Frankfurter Theologische Studien* 31), 63–73, bes. 72 f. und A. Antón, „*Ordinatio Sacerdotalis*“, 736 f. Vereinzelt wird die These vertreten, das II. Vaticanum habe das Unfehlbarkeitsobjekt auf den Primärbereich, d. h. auf die Offenbarungswahrheiten eingeschränkt, so W. SIMONIS, Glaube und Dogma der Kirche: „Lobpreis seiner Herrlichkeit“ (Eph 1, 14). Leitfaden der katholischen Dogmatik nach dem Zweiten Vaticanum, St. Ottilien 1995), 59–63 sowie 475–477 Anm. 80–98, dabei u. a. zurückgreifend auf eine ältere These von L. OEING-HANHOFF, „Ist das kirchliche Lehramt für den Bereich des Sittlichen zuständig?“, in: ThQ 161 (1981) 56–66, bes. 62 f. mit Anm. 33.

⁴² Auf die Frage: „Gehört die Erklärung von Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe zu den unfehlbaren Äußerungen?“, antwortete U. Betti: Die päpstliche Unfehlbarkeit sei nicht beschränkt auf den Bereich von Dogmen, sondern reiche weiter. „Nach der Definition des Ersten Vaticanums und des Treueides von 1989 findet dieses Vorrecht auch Anwendung, wenn der Papst eine Wahrheit verkündet, die die universale Kirche als endgültig betrachtet, selbst wenn sie nicht als unmittelbar an die Offenbarung gebunden dargestellt wird. Und dies ist bei der Aussage von Johannes Paul II. der Fall“, vgl. L. BRUNELLI, A. TORNIELLI, Frauen, 11.

In einem neueren Spiegel-Interview beantwortete *Bischof K. Lehmann* die Frage der Reporter: „Ist für Sie das Priestertum der Frau in der Kirche ein für allemal erledigt?“ wie folgt: „Der Papst hat so deutlich gesprochen, daß ich als Theologe und als Bischof *jetzt* nicht sehen kann, wie da eine Änderung möglich sein soll. Ich empfinde diese ganze Frage als ungeheuer schwierig. Auf der einen Seite gibt es, wenn Sie die orthodoxen Kirchen mit hinzunehmen, heute bei ungefähr 75 Prozent der Christenheit eine unverrückbare Praxis, die nie angezweifelt worden ist. Auf der anderen Seite haben Sie das Problem, daß die bisherigen theologischen Argumente gegen die Frauenordination sich weitgehend auf überholte anthropologische Weltbilder stützten. Dies verursacht eine große Spannung. Ich glaube, wir sollten die Frage *erst einmal* auf sich beruhen lassen.“⁴³ Was bedeutet, „jetzt“ nicht sehen zu können, wie eine Änderung möglich ist? Wird damit die künftige Einsicht nicht ausgeschlossen, es gebe doch die Möglichkeit einer Änderung? Welche Konsequenz hat die Fragwürdigkeit der bisherigen theologischen Argumente? Schwächt sie die Verbindlichkeit der vorgetragenen Lehre? Oder geht es um den Hinweis, nach anderen, besseren Begründungen der als solche feststehenden Lehre zu suchen? Was bedeutet, die Frage „erst einmal“ auf sich beruhen zu lassen? Ist damit die „Frage“ der Begründung der Lehre von OS gemeint? Warum sollte man die Suche nach besseren Argumenten einstellen? Oder ist gemeint, das Gespräch über die Möglichkeit der Priesterweihe für Frauen zu unterbrechen und es später möglicherweise mit anderem Ausgang wieder aufzunehmen? Auch hier bleiben die zuvor genannten Fragen offen.

In der Diskussion unter Theologen wurden die verschiedensten, zum Teil konträren Positionen für die Verbindlichkeit der Lehre von OS vertreten. Entweder wurde stillschweigend eine Verbindlichkeit vorausge-

Diese Aussage ist möglicherweise von den Journalisten ungenau wiedergegeben worden. Zum einen ist die Einbeziehung des Sekundärbereichs in das Unfehlbarkeitsobjekt nicht Bestandteil des Dogmas des I. Vaticanums, zum anderen geht es nicht um den Treueid, sondern um den zweiten Zusatz zu der allerdings im Zusammenhang mit dem Treueid vorgeschriebenen neuen Formel für die „*Professio fidei*“, vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio in nomine ecclesiae exercendo*, in: AAS 81 (1989) 104–106 in Verbindung mit Kongregation für die Glaubenslehre, *Rescriptum ex audientia SS.mi formulae professionis fidei et iuris iurandi fidelitatis contingens foras datur* vom 19. 9. 1989, in: Ebd., 1169. Für eine deutsche Übersetzung vgl. G. THILS, Die neuen Formeln der *Professio fidei* und des kirchlichen Treueids, in: DERS., T. SCHNEIDER, Glaubensbekenntnis und Treueid. Klarstellungen zu den „neuen“ römischen Formeln für kirchliche Amtsträger, Mainz 1990, 15–20. Vgl. ähnlich C. M. Kard. Martini nach: Reaktionen, 148: OS „verstehe sich zwar nicht als Glaubenswahrheit, doch berühre diese Frage nach Ansicht des Papstes die Verfassung der Kirche... Daher gebe es einen Bezug zur Glaubenswahrheit, der für den Papst genüge, in endgültiger und entscheidender Weise einzugreifen“.

⁴³ Spiegel-Gespräch: „Der Papst wird offen reden.“ Der Mainzer Bischof Karl Lehmann über politischen Einfluß, Kirchenvolksbegehren und Johannes Paul II., in: Der Spiegel Nr. 15 vom 8. 4. 1996, 76–85, hier: 82 (Hervorhebungen von mir).

setzt, die nur die Entwicklung stützender theologischer Argumente zuläßt⁴⁴, oder diese formale Seite wurde als im Vergleich zum Inhalt der Lehre für weniger wichtig erachtet und deswegen auf eine eindeutige diesbezügliche Stellungnahme verzichtet⁴⁵. Der Offenbarungscharakter der Lehre von OS wurde teils verneint⁴⁶, teils bejaht⁴⁷, ein Unfehlbarkeitsanspruch teils angenommen⁴⁸, teils bestritten⁴⁹ oder als möglicherweise erhoben, dann aber als illegitim erachtet⁵⁰. Konnten sich Gläubige in dieser

⁴⁴ Vgl. K. W. HÄLBIG, „Er hat sie durch sein Blut gereinigt“. Zur Frage der Frauenordination im Horizont sakramentalen Denkens, in: IKZ. Communio 23 (1994) 345–359. Der Beitrag ist im unmittelbaren Anschluß an den erwähnten Kommentar zu OS von J. Kard. Ratzinger abgedruckt. D. HATTRUP, Wahrheit und Entscheidung, in: ThGl 84 (1994) 474–478 geht davon aus, die Entscheidung beanspruche „für alle Zeiten zu gelten“, ebd., 474. Ihre Eigenart bestehe darin, nur auf der Stufe eines theologischen Wahrheitsverständnisses verständlich zu sein, vgl. ebd., 475–477.

⁴⁵ Vgl. B. HALLENSLEBEN, Unerwartete kirchliche Perspektiven für Frauen, in: ThGl 84 (1994) 355–360. Inhaltlich bringe OS nicht Neues. „Nur die Erwartungen, es werde sich in *absehbarer* Zeit in dem vergleichsweise kleinen Bereich des Weiesakramentes etwas ändern, sind nun klar zurückgewiesen.“ (Hervorhebung von mir). Heißt dies, gänzlich ausgeschlossen sei eine künftige Änderung doch nicht? Der Inhalt des Schreibens gebe ihr „keinen Anlaß“, sich „näher mit der Modalität und Opportunität der kurz und prägnant getroffenen Aussage zu befassen. Weshalb sollte der Papst nicht die einhellige Tradition der Kirche verbindlich zusammenfassen?“, ebd., 355. Die Argumente seien ihr nicht so wichtig, denn „es handelt sich nicht um einen theologischen Text, dessen Ergebnis nur so tragfähig ist wie seine Argumente“, ebd., 356. OS „gibt einen heilsamen Anstoß, die Konzentration auf das Weiepriestertum, das ohnehin seit Jahrhunderten wie ein Schwamm alle Charismen in sich aufgesogen hat, endlich aufzugeben“, ebd., 356. „In einer Zeit, die die Symbolik, ja Sakramentalität der ganzen Schöpfung neu entdeckt, freut es mich, daß die katholische Kirche an der Symbolik der Geschlechterdifferenz bis in ihre Ämterordnung hinein festhält“, ebd. 357.

⁴⁶ Vgl. A. ANTÓN, „*Ordinatio sacerdotalis*“, 734 und 739.

⁴⁷ Vgl. M. HAUKE, „*Ordinatio Sacerdotalis*“, 282.

⁴⁸ Vgl. ebd., 280 f.

⁴⁹ Vgl. P. HÜNERMANN, Bedenken, 407: Es sei mit OS „keine höchste Verbindlichkeit“ angezielt. Es sei „nicht in unfehlbarer Weise, aber in einer Weise, die solchen unfehlbaren Entscheidungen unmittelbar benachbart ist, gesprochen“ worden, ebd., 409. Vgl. ebenso W. BEINERT, Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Frage offen?, in: StZ 212 (1994) 723–738, hier: 727 f. und 736: „Endgültig“ im dogmatisch-theologischen Sinn kann seine [= des Papstes] Entscheidung wohl nicht sein.“

⁵⁰ Vgl. I. RAMING, Endgültiges Nein zum Priestertum der Frau? Zum Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II. „*Ordinatio Sacerdotalis*“, in: Orientierung 58 (1994) 190–193. Sie hebt unter Berufung auf Erzbischof R. Weakland/Milwaukee, USA hervor, daß OS den Ausdruck „unfehlbar“ vermeide, sieht aber in der von ihr als im Vergleich zum Apostolischen Schreiben selbst massiver gewerteten Wortwahl der Nota möglicherweise eine Umschreibung dieses Begriffs gegeben, vgl. ebd., 190 mit A. 4. Unabhängig von der formalen Verbindlichkeit fordert sie aber abschließend: „Für (katholische) Frauen sollte dieses Papstwort zum Anlaß werden, sich mutig und

Situation nicht zu Recht auf c. 749 § 3 CIC berufen: „Als unfehlbar definiert ist eine Lehre nur anzusehen, wenn dies offensichtlich feststeht“?

b) Die Intervention der Kongregation für die Glaubenslehre

Wiederholt hatte das universalkirchliche Lehramt in den letzten Jahren Gehorsam schon gegenüber nicht-definitiven Lehren eingefordert. Jetzt bot sich eine überraschende Situation dar: Die Lehre von OS war vom Papst selbst klar als endgültig gekennzeichnet worden, und dennoch gab es eine verstärkte Diskussion über eine mögliche Änderung der kirchlichen Haltung. Klar war die Intention des Papstes formuliert, alle diesbezüglichen Zweifel zu beheben, und dennoch gab es Unsicherheit und Streit in bezug auf den Verbindlichkeitsgrad der erklärtermaßen definitiven Lehre. Nachdem so die Äußerung der höchsten kirchlichen Autorität nicht ihre angezielte Wirkung entfaltete, ist die päpstliche Intention durch eine kuriale Behörde nochmals erläutert und klargestellt worden. Die Kongregation für die Glaubenslehre beantwortete am 28. Oktober 1995 die Frage⁵¹, ob die Lehre von OS zum „depositum fidei“ gehöre, bejahend. Sie fuhr in ihrer Antwort fort: „Diese Lehre fordert eine endgültige Zustimmung, weil sie, auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist (vgl. II. Vatikanisches Konzil Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 25, 2).“⁵²

entschieden gegen jede Diskriminierung um ihres Geschlechts willen zur Wehr zu setzen, die uneingeschränkte Anerkennung ihres Personseins und ihrer Gottebenbildlichkeit sowie ihrer religiösen Berufung – auch zum priesterlichen Amt – in der Kirche einzufordern“, ebd., 192.

⁵¹ Es wird für möglich gehalten, das sich der Kongregation selbst diese Frage stellte, sie also initiativ wurde, vgl. W. GROSS, Einleitung in: DERS. (Hg.), *Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche*, München 1996, 7–10, hier: 8: „Die Kongregation für die Glaubenslehre beantwortete eine (selbstgestellte?) Frage dahingehend . . .“ sowie P. HÜNERMANN, *Dogmatische Reflexionen anlässlich der Antwort der Glaubenskongregation vom 28. Oktober 1995. „Zur Frage nach der dogmatischen Verbindlichkeit des Ausschlusses von Frauen von der Priesterweihe“*, in: Ebd., 129–146, hier: 132: „Es ist nicht üblich, den Fragesteller solcher Fragen zu nennen. Solche Fragen können ebenso aus dem Bereich der römischen Kurie selbst wie aus der Weltkirche stammen.“

⁵² Responsum, 2.

3. Nach dem Responsum

a) Verschärfte Fortsetzung des Streits

Dennoch geht die Diskussion unvermindert⁵³ und sogar mit gesteigerter Heftigkeit weiter. Auch nach dem Responsum wird von Bischöfen und Theologen die gesamte Palette von Verbindlichkeitsstufen für diese Lehre vertreten – von der „ex-cathedra“-Entscheidung bis hin zu einer nicht-definitiven Lehre, die eine künftige Revision zuläßt. *Auf der einen Seite* wird von „skandalösem Machtmißbrauch“ des Lehramts⁵⁴ oder „einem neuen Exempel männlicher Macht“⁵⁵ gesprochen bzw. keine realistische Chance auf eine Änderung mehr gesehen und eine Spaltung der Kirche wegen dieser Frage erwartet⁵⁶. *Auf der anderen Seite* wird zur Durchsetzung der Lehre eine konsequente Personalpolitik angeregt⁵⁷.

Weiterhin zeigten sich Unsicherheiten. Vom Dezember 1995 datiert das Vorwort des Apostolischen Nuntius in Österreich, *Erzbischof Donato Sgicciarini*, zu einem in Wien erschienenen Heft „Beitrag für einen Dialog über die Themen des Kirchenvolks-Begehrens im Licht des II. Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Dokumente“⁵⁸. Das Heft enthält neben persönlichen „Feststellungen und

⁵³ Die Beiträge des o. in Anm. 3 genannten Themenheftes der ThQ, die vor OS für die theologische Möglichkeit der Priesterweihe für Frauen eintraten, wurden nach dem Responsum in dem von W. GROSS herausgegebenen Sammelband „Frauenordination, München 1996“ unverändert abgedruckt.

⁵⁴ Vgl. z. B. N. LASH, On not inventing doctrine, in: The Tablet vom 2. 12. 1995, 1544.

⁵⁵ Vgl. E. GÖSSMANN, Die „Braut Kirche“ und der Priester als „Bräutigam“. Rom und das neue Exempel männlicher Macht. Zum Verbot der Priesterweihe von Frauen, in: Frankfurter Rundschau vom 5. 2. 1996, 12.

⁵⁶ Vgl. J. FIELD-BIBB, Praxis kontra Ikone. Frauen auf dem Weg zum Priestertum in der römisch-katholischen Kirche, in: Concilium 32 (1996) 58–65. Die Autorin sieht die Unfehlbarkeit „als letztes Mittel eingesetzt, um Argumente zum Schweigen zu bringen“, ebd., 62, und meint: „Es ist immer problematisch, Zukunftsprognosen zu stellen, da zukünftige Entwicklungen unwägbar sind. Es kann sein, daß die institutionalisierte Kirche einen Gesinnungswandel vollzieht. Wenn man aber die theologische Perspektive der kreierte Kardinäle und den Aufstieg des Opus Dei im Vatikan berücksichtigt, muß man schon von der völligen Unbestimmtheit der Zukunft ausgehen, um eine vernünftige Hoffnung für eine solche Änderung in der nahen Zukunft zu hegen.“ Vielleicht sei die Erwartung einer Spaltung realistischer, vgl. ebd., 59. J. HAUSTEIN, Unfehlbar, 22 meint: „Wer unter den heute Lebenden glaubt, er werde noch weibliche Priester in der römisch-katholischen Kirche erleben, leidet unter Realitätsverlust... Wer weibliches Priestertum wirklich will, findet es nur außerhalb der römisch-katholischen Kirche. Wer in ihr bleibt (wofür es ja sicherlich gute Gründe geben mag), der sollte sich eingestehen, daß er sich mit dem Ausschließlichkeitsanspruch männlichen Klerikertums abgefunden hat.“

⁵⁷ Vgl. M. HAUKE, „Ordinatio Sacerdotalis“, 298 unter Berufung auf die erwähnte Ansprache des Papstes.

⁵⁸ Vgl. 1 f.

Überlegungen des Apostolischen Nuntius über die Situation der Kirche in Österreich“ vom 13. Juli 1995 mit einer Liste lehramtlicher Dokumente zu den Themen des sog. „Kirchenvolksbegehrens“⁵⁹ auch „Überlegungen“ zu diesem⁶⁰. Sie wurden – so der Nuntius in seinem Vorwort – von „Kennern der Konzils- und postkonziliaren Dokumente ausgearbeitet“⁶¹. Zu OS heißt es in diesen Überlegungen: „Es ist nicht einsichtig, wie Katholiken nach dieser Stellungnahme des Heiligen Vaters weiterhin die Priesterweihe von Frauen fordern können, müßten sie doch wissen, was auch den nichtkatholischen Christen als spezifisch katholische Lehre bekannt ist: Der schon dem in Glaubens- und Sittensachen lehrenden Bischof geschuldete *religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht letztverbindlich spricht, zu leisten* . . . (LG 25). Wendet man diesen berühmten Passus der Kirchenkonstitution des Konzils auf unsere konkrete Frage an, ist das Ergebnis eindeutig: Der Papst äußert sich auf definitive Weise zu einem Punkt der Glaubenslehre, von dem er erklärt, er könne sich unmöglich ändern und sei folglich von allen diskussionslos anzunehmen. Da dieser päpstliche Spruch, der die innerkatholische Diskussion über die Möglichkeit der Priesterweihe von Frauen ein für allemal beenden sollte, offensichtlich von manchen nicht in seiner Tragweite begriffen worden war, hat die Glaubenskongregation im Auftrag des Papstes am 28. 10. 1995 zur Beseitigung der da und dort bestehenden Zweifel eine Antwort gegeben“⁶².

Diese Ausführungen sind *nicht* eindeutig. Vielmehr enthalten sie einen unauflösbaren Widerspruch. Die ungenannten Autoren berufen sich auf den in LG 25a geforderten religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes. Dies ist jene Anzwangshaltung, welche die Gläubigen Lehren schulden, die nicht mit dem Anspruch auf Letztgültigkeit und Unwiderrufbarkeit vorgetragen werden – wie der zitierte Konzilstext selbst sagt. C. 752 stellt klar, daß es sich dabei nicht um eine „Glaubenszustimmung“, d. h. eine unbedingte und unwiderrufliche Zustimmung handelt. Gleichwohl behaupten die Autoren, die definitive Äußerung des Papstes bedeute, dieser Punkt der „*Glaubenslehre*“ könne sich „*unmöglich ändern*“. Dafür berufen sie sich auf das Responsum. Dort wird zur Begründung des Verbindlichkeitsgrades von OS aber nicht auf LG 25a über nicht-definitive Lehren rekurriert, sondern auf LG 25b über die unfehlbare Ausübung des universalkirchlichen Lehramts.

Im März/April 1996 wurde berichtet, es handle sich bei der zitierten Broschüre um eine überarbeitete Auflage⁶³. Eine erste Fassung sei vom Nuntius bereits im

⁵⁹ Vgl. ebd., 3–16.

⁶⁰ Vgl. „Überlegungen zum Kirchenvolks-Begehren“, in: Ebd., 17–75.

⁶¹ Vgl. ERZBISCHOF D. SQUICCIARINI, Vorwort, 1.

⁶² Vgl. Überlegungen, 36 f.

⁶³ Vgl. K. VLAY, Nuntiatur. Übers Ziel hinausgeschossen, in: Kirche Intern 3/1996, 14.

„Herbst“ 1995⁶⁴ versandt worden. In dieser ersten Auflage – damals ohne Vorwort des Nuntius und somit ohne den Hinweis auf die anonymen Verfasser – habe es einen zusätzlichen Absatz gegeben. Er habe zwischen der Berufung auf den Gehorsam und der Verweisung auf das Responsum gestanden. Dieser Absatz sei in der zweiten Fassung ersatzlos weggefallen⁶⁵. Er habe gelautet: „Auch wenn nicht der feierliche Stil einer formell unfehlbaren Ex-Cathedra-Außerung gewählt wurde, hat der Papst definitiv erklärt, daß die Unmöglichkeit der Frauenpriesterweihe eine irreformable Lehre darstellt, die Glaubensinhalt ist. Man könnte sie daher sogar als ein vom allgemeinen Lehramt vorgetragenes Dogma (vgl. CIC can. 750) betrachten, dessen hartnäckige Zurückweisung das Delikt der Häresie (vgl. CIC can. 751) darstellt und ipso facto die Exkommunikation nach sich ziehen würde (vgl. CIC can. 1364 CIC). Es ist anzunehmen, daß sich die meisten Unterzeichner des Kirchenvolks-Begehrens der objektiven Unterschriftenleistung [gemeint ist wohl: der objektiven Bedeutung der Unterschriftenleistung] nicht bewußt gewesen sind“⁶⁶.

Ohne Angabe von Quellen wird behauptet, diese Formulierungen hätten beim „Vatikan ... die Alarmglocken“ läuten lassen. „Auf Wink von außen“ habe „die Broschüre korrigiert werden“ müssen. Durch sein Vorwort sei der Nuntius auf „Distanz“ zu den Ausführungen gegangen⁶⁷. In einem späteren Beitrag hieß es zum selben Vorgang, der Nuntius sei „offensichtlich von Rom angehalten worden, sich moderat gegenüber dem KirchenvolksBegehren zu verhalten“. Der kleine Absatz „explosiven Inhalts“ sei „auf Intervention des Vatikans ... gestrichen“ worden⁶⁸.

Diese unbelegten Vermutungen können den Eindruck erwecken, als sei mit der Streichung eine Ermäßigung der Verbindlichkeit der Lehre von OS unter die Schwelle der Glaubenslehre beabsichtigt. Dem widerspricht jedoch, daß auch die erste Fassung die Verweisung auf das Responsum enthielt⁶⁹. Mehrere andere Gründe für die Streichung kommen in Frage. Möglicherweise empfand man den Übergang vom päpstlichen Lehramt, das sich hier, wenngleich nicht „ex cathedra“, so doch definitiv geäußert habe, zum allgemeinen Lehramt, dessen Subjekt zudem nicht genannt wird, als unvermittelt. Oder man stieß sich an der den strengen Anforderungen des kirchlichen Strafrechts nicht genügenden pauschalen Aussage

⁶⁴ Vgl. KirchenvolksBegehren-Report April 1996, in: Publik Forum 26 (1996) 43–48, hier: 46.

⁶⁵ Vgl. K. VLAY, Ziel, 14. An seiner Stelle prange in der „Neuaufgabe der Schrift ... ein weißer Fleck“.

⁶⁶ Zitiert nach: K. VLAY, Ziel, 14.

⁶⁷ Ebd., 14. Dort sind noch weitere Änderungen in anderen Themenkreisen des Kirchenvolksbegehrens genannt.

⁶⁸ Vgl. KirchenvolksBegehren-Report April 1996, 46.

⁶⁹ So ist jedenfalls K. VLAY, Ziel, 14 zu verstehen, wenn sie nur von einer Streichung spricht, nicht aber von der Hinzufügung eines neuen Absatzes.

über die Zuziehung der Kirchenstrafe der Exkommunikation⁷⁰. Eine Herabstufung des Verbindlichkeitsgrades der Lehre von OS kann mit diesem Vorgang jedenfalls nicht begründet werden.

b) Notwendigkeit eindeutigen Redens

Alle Bemühungen, durch differenzierte Argumentation die Infallibilität der Lehraussagen von OS in Frage zu stellen, sind daher verständlich und auch aus kanonistischer Sicht interessant. Denn der Kanonist kann nicht ausweichen, wenn er gefragt wird: Ist die Lehre von OS reformabel oder irreformabel? Hier gibt es nur Ja oder Nein. Die zuweilen gegebene Auskunft: „Mal sehen“ oder „Warten wir es ab“ oder „Das Gespräch muß weitergehen“ oder „Die Kirchengeschichte kennt viele Fälle, in denen etc.“ oder „Es wird alles nicht so heiß gegessen, wie es gekocht wird“, kann als Verweigerung einer Antwort empfunden werden. Sie wird der Ernsthaftigkeit und existentiellen Dringlichkeit, mit der gefragt wird, nicht gerecht⁷¹. Wer hier nach Opportunitätsabwägungen in dem Sinne handelt, es sei besser, die Frage gar nicht weiterzuverfolgen, um den Frauen nicht die tatsächliche Endgültigkeit der Entscheidung eingestehen zu müssen, weicht dem Problem unzulässig aus. Er nimmt auch jene Frauen nicht ernst, die in ihrem kirchlichen Engagement durch die Hoffnung (mit)motiviert sind, die Frage der Priesterweihe von Frauen sei zumindest noch offen, also nicht für alle Ewigkeit entschieden. Wer Hoffnung macht, muß tragfähige Gründe für sie angeben, sonst verführt er zu Illusionen. Wer erklärt, das Gespräch könne/müsse weitergehen, muß dazu sagen, ob es dabei – aus der Sicht des Lehramts – auch um das „Ob“ eines Verbots der Priesterweihe für Frauen gehen darf⁷² oder lediglich um das nähere „Wie“ seiner Begründung.

⁷⁰ Vgl. dazu näheres bei K. LÜDICKE, in: MK, 1331 (Stand: 20. Erg.-Lfg., April 1993).

⁷¹ Kanonisten sind an der gegenwärtigen Debatte nur wenige beteiligt: Vgl. L. ÖRSY, *The Congregation's 'Response': Its Authority and Meaning*, in: *America* vom 9. Dezember 1995, 4 f., der c. 749 § 3 CIC in Anschlag bringt, und L. GEROSA, *Das Recht der Kirche*, Paderborn 1995 (= AMATECA. Lehrbücher zur katholischen Theologie XII), 258, der sich nicht festlegt, wenn er – vor dem Responsum – zu OS schreibt: „Da es sich [bei der in OS erfolgenden Rückführung auf die Grundverfassung der Kirche durch Christus] um eine ‚ratio theologica‘ voluntaristischer Art handelt, die übrigens noch nicht in allen ihren Aspekten hinreichend studiert worden ist, hielt sich das kirchliche Lehramt bis jetzt zurück, diese Wahrheit als Dogma zu definieren. ... Andererseits erklärt das päpstliche Lehramt in einer endgültigen Aussage ...“, es folgt der Schluß von OS.

⁷² P. L. REYNOLDS, *Scholastic Theology and the Case Against Women's Ordination*, in: *Heythrop Journal* 36 (1995) 249–285, hier: 279 sagt das *faktische* Scheitern des Versuchs voraus, die Diskussion um die Ablehnung der Priesterweihe für Frauen vom

II. Kanonistische Bemerkungen zur gegenwärtigen Diskussion unter Dogmatikern und Fundamentaltheologen

1. Das Grundprinzip des c. 749 § 3 CIC: Offenkundigkeit der Infallibilität einer Lehre

Die Gläubigen sind nur dann verpflichtet, einer Lehre bedingungslos und unwiderruflich zuzustimmen, wenn klar und eindeutig ersichtlich ist, daß es sich um eine definitive Lehre handelt (c. 749 § 3). Eine definitive Lehre muß „ausdrücklich erklärt oder zweifelsfrei zu schließen“⁷³ sein. Bleiben Zweifel und sind Interpretationen notwendig, um zu ermitteln, ob eine Lehre als definitive vorgelegt ist, gilt sie als nicht-definitiv. Eine bloße Bestreitung der Definitivität reicht indes nicht aus. Es muß sich um einen begründeten Zweifel am Grad der Verbindlichkeit handeln. Der Zweifel muß am Wortlaut der in Rede stehenden Lehre oder ihrer Vorlage begründbar sein. Nach der dem c. 749 CIC zugrundeliegenden Lehre bleibt bei einer eindeutigen definitiven Vorlage die Glaubensverpflichtung nicht suspendiert, bis eine innere Rezeption der Lehre stattgefunden hat, bis die Rezipienten die Möglichkeit hatten oder erhielten, „das Vorliegen einer irrtumslosen Aussage auch von der Überzeugungskraft ihres Inhalts her zu erfassen“⁷⁴.

Wenn der Gesetzgeber in c. 749 § 3 CIC diese Offenkundigkeit verlangt, hält er sie für möglich. Aus seiner Sicht gibt es also bei allen Arten der Ausübung des unfehlbaren Lehramts Formen, die klar erkennen lassen,

Ob auf das Warum umzulenken und zu beschränken. Andererseits gibt es Anzeichen für eine konsequente Durchsetzung der Doktrin seitens der kirchliche Autorität. So war in der Mainzer Kirchenzeitung die folgende Meldung der Kirchlichen Nachrichtenagentur zu lesen: „Mit Empörung ist bei einer Weltkonferenz katholischer Frauenverbände im australischen Canberra eine vatikanische Weisung aufgenommen worden, nicht über eine Resolution zum Thema Priestertum der Frau abzustimmen. Kardinal Sodano habe über den australischen Nuntius dem Kongreß untersagen lassen, die entsprechende Resolution zu behandeln, hieß es am Rande der Tagung“, vgl. *Glaube und Leben* 52 (1996) Nr. 7 vom 18. 2. 1996, 6.

⁷³ W. AYMANS, Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts, in: J. LISTL, H. MÜLLER, H. SCHMITZ, *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, 533–540, hier: 535.

⁷⁴ A. SCHMIED, „Schleichende Infallibilisierung“. Zur Diskussion um das kirchliche Lehramt, in: J. RÖMELT, B. HIDBER (Hg.), *In Christus zum Leben befreit*. FS B. HÄRING, Freiburg-Basel-Wien 1992, 250–272, hier: 270. Vgl. ebd., 268–270 die Hinweise auf die theologischen Bemühungen, im Rahmen des Ringens um eine angemessene Interpretation der Unfehlbarkeitslehre die Autorität der Inhaltlichkeit des Glaubens gegenüber der formalen Vorlage von Lehren stärker zur Geltung zu bringen und damit zusammenhängend die Bedeutung der Rezeption solcher Lehren möglichst stark zu betonen.

daß es sich um die Vorlage einer definitiven Lehre mit der rechtlichen Pflicht zu unbedingter und unwiderruflicher Zustimmung handelt. Verbindliche Formvorschriften für die endgültige Vorlage einer Lehre kennt der CIC allerdings nicht. Auch die kanonistische Kommentierung gibt dazu nur spärlich Auskunft. Der Wortlaut einer Lehrvorlage müsse eindeutig erkennen lassen, daß eine unter Einsatz der höchsten Lehrautorität mit endgültiger Verpflichtungskraft intendierte Vorlage einer Lehre geschieht, die unter den Gegenstandsbereich der Unfehlbarkeit fällt. Als Indizien werden Ausdrücklichkeit, sprachliche Formelhaftigkeit und Förmlichkeit genannt⁷⁵. Wie wird der formale Charakter der Lehre von OS in der gegenwärtigen Diskussion eingestuft und wie wird dies begründet?

2. Einschätzungen der Verbindlichkeit der Lehre von OS und ihre Begründungen

In je verschiedenen Varianten stehen sich die Auffassungen gegenüber, die Lehre von OS sei unfehlbar oder nicht-unfehlbar.

a) Anerkennung der Unfehlbarkeit der Lehre von OS

Die Varianten der Anerkennung des unfehlbaren Charakters der Lehre sind: (1) Die Lehre wird als unfehlbar bezeichnet, ohne auf die Frage einzugehen, *wer* sie unfehlbar lehrt⁷⁶. (2) Die Lehre ist unfehlbar auf Grund einer unfehlbaren päpstlichen Äußerung, wobei entweder eine „*ex-cathedra*“-Entscheidung oder eine Unfehlbarkeit des ordentlichen päpstlichen Lehramts angenommen wird. (3) OS beinhaltet eine unfehlbare Lehre des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums.

(1) OS als „*ex-cathedra*“-Entscheidung

J. Kard. Meisner stellte noch nach der Antwort der Kongregation für die Glaubenslehre heraus, OS enthalte „keineswegs ... vage, unsichere Vermutungen oder Anspielungen, sondern ... [eine] ausdrücklich als definitiv bezeichnete Lehre“. Man müsse „nicht Theologie studiert haben,

⁷⁵ Vgl. H. MUSSINGHOFF, in: MK 749, 4 (Stand: 24. Erg.-Lfg. Dezember 1995); G. MAY, Das Glaubensgesetz, in: DERS., A. SCHEUERMANN (Hg.), *Ius sacrum*. FS K. Mörsdorf, München-Paderborn-Wien 1969, 349–372, hier: 367 sowie A. G. URRU, La funzione di *insegnare*, in: *Il diritto nel mistero della chiesa* 2, Rom 1990 (= Quaderni di „Apollinaris“ 9), 593–688, hier: 604.

⁷⁶ Vgl. M. KEHL, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg-Basel-Wien 1996, 61: „... die mit höchster („unfehlbarer“) lehramtlicher Autorität verordnete ‚definitiv‘ anzuerkennende Unmöglichkeit der Zulassung von Frauen zur Priesterweihe ...“.

um Absicht und Bedeutung dieses Schreibens erfassen zu können“. Der Papst „entscheidet definitiv“, es gehe um „eine unfehlbare Lehräußerung“ des Papstes. Die Lehre von OS sei aufgrund des ordentlichen Lehramts der Gesamtkirche unfehlbar. OS stelle eine Bestätigung dar, die der Papst „kraft seines ebenfalls unfehlbaren außerordentlichen Lehramtes vornimmt“. Weil zwar unfehlbar, aber doch nur bestätigend lehrend, habe „der Papst für eine unfehlbare Lehräußerung die recht einfache Form eines Apostolischen Schreibens gewählt“⁷⁷. Für *J. Kard. Meisner* ist mithin durch die Verwendung des Ausdrucks „definitive“ offenkundig, daß es um eine unfehlbare Lehre geht. Außerdem ist er der Auffassung, es handle sich um eine „ex-cathedra“-Entscheidung des Papstes.

Dagegen ist festzuhalten: Für eine bereits gegebene Unfehlbarkeit ist kein zusätzlicher Einsatz der päpstlichen Unfehlbarkeit erforderlich. Der Papst spricht auch nicht als „Hirt und Lehrer aller Gläubigen“, nimmt nicht die höchste Form seiner Amtskompetenz in Anspruch, sondern richtet sich an seine Brüder im Bistumsamt. Durch diese Nichtbeanspruchung der päpstlichen Höchstkompetenz fehlt ein für die „ex-cathedra“-Qualität wesentliches Formalerfordernis nach c. 749 § 1 CIC. Bereits die offiziellen Kommentare zu OS schlossen eine „ex-cathedra“-Entscheidung aus⁷⁸. Der ungezeichnete, aber durch drei Sterne als ebenfalls von herausgehobener Bedeutung ausgewiesene und der Veröffentlichung des Responsum der Kongregation für die Glaubenslehre beigefügte Kommentar sagt ausdrücklich, der mit OS gesetzte päpstliche Akt selbst sei nicht unfehlbar⁷⁹. Damit ist allerdings nur diese Grundlage der Unfehlbarkeit der Lehre ausgeschlossen, nicht diese Qualität selbst. Die von *W. Beinert* im Anschluß an OS und vor dem Responsum ausgesprochene Alternative: „Entweder ist eine Äußerung unfehlbar oder sie ist es nicht. Falls sie ‚ex cathedra‘ gemacht wird, haben die Gläubigen sie sich zu eigen zu machen. Ist sie es nicht, so ist sie fehlbar, das heißt, es besteht die Möglichkeit des Irrtums“⁸⁰, ist unvollständig. Der dadurch entstehende Eindruck einer exklusiven Identifizierung von „ex cathedra“ und „unfehlbar“ ist sicherlich nicht beabsichtigt, erfordert aber diesen Hinweis.

(2) OS als unfehlbare Lehre des ordentlichen päpstlichen Lehramts

Auch die von *M. Hauke* vertretene Auffassung, in der Diskussion um die Unfehlbarkeit des ordentlichen päpstlichen Lehramts hätten sich, „die

⁷⁷ Vgl. Definitiv katholisch, in: Rheinischer Merkur vom 1. 12. 1995, 24.

⁷⁸ Vgl. o.

⁷⁹ Vgl. Sulla Risposta della Congregazione per la Dottrina della Fede circa la dottrina proposta nella Lettera apostolica „*Ordinatio Sacerdotalis*“, in: OssRom 135 (1995) Nr. 267 vom 19. 11. 1995, 2.

⁸⁰ Priestertum, 728.

offiziösen Kommentare [zu OS] ... offenbar für die ... Lehrmeinung entschieden, wonach es definitive Glaubensäußerungen auch im Bereich des päpstlichen ‚magisterium ordinarius‘ gibt⁸¹, ist vor dem Hintergrund der erwähnten Kommentare nicht haltbar. Hinzu kommt, daß nur eine Formulierung der Nota, nicht aber der Kommentar von J. Kard. Ratzinger in dieser Richtung verstanden werden kann⁸². Schließlich kennt der CIC eine infallible Ausübung des ordentlichen päpstlichen Lehramts nicht.

(3) OS als unfehlbare Lehre des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums

H. Küng hat, gestützt auf den Wortlaut von OS, des Responsum und des mit ihm abgedruckten Kommentars die Auffassung vertreten, es handle sich hierbei um die Beanspruchung der Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums. Man könne die Frauenordination nicht mehr befürworten, ohne die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes in Frage zu stellen⁸³.

b) Bezweiflung der Unfehlbarkeit der Lehre von OS

Von anderen Theologen werden Zweifel an der Unfehlbarkeit der Lehre von OS angemeldet. Es wird der Eindruck erweckt, trotz der Kennzeichnung der Lehre als „definitiv“ in OS und als „infallibel“ im Responsum sei eine künftige Revision der römischen Position nicht ausgeschlossen. Die Varianten der Bestreitung des Unfehlbarkeitscharakters der Lehre von OS sind:

(1) Es ist nicht sicher, daß OS überhaupt intendiert, die Lehre als unfehlbar einzustufen, d. h. der Unfehlbarkeitsanspruch ist nicht klar, und daher greift c. 749 § 3 CIC, denn:

(a) der Ausdruck „definitive“ ist in sich mehrdeutig oder

(b) der Ausdruck „definitive“ muß zumindest in OS in einem uneigentlichen Sinne verwendet worden sein, weil wenigstens eine der Bedingungen für eine unfehlbare Äußerung des ordentlichen und universalen Lehramtes nicht erfüllt ist, oder

⁸¹ Vgl. „*Ordatio Sacerdotalis*“, 281.

⁸² Vgl. M. HAUKE, *Problematik*, 518 erwähnt abschließend das Responsum, sieht in ihm aber nur den unfehlbaren Charakter und die Qualität als Glaubenswahrheit der Lehre von OS betont. Auf die Frage des Subjekts der Unfehlbarkeit geht er dort nicht ein.

⁸³ Vgl. H. KÜNG, *Das Nein zur Frauenordination – unfehlbar! Anti-Priesterinnen-Dekret des Vatikans stellt Theologen vor die Entscheidung*, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 2. 12. 1995, 10.

(2) der Ausdruck „definitive“ bedeutet zwar „irreformabel“, und es wird tatsächlich ein Unfehlbarkeitsanspruch erhoben, dies aber zu Unrecht.

(1) Mehrdeutigkeit oder uneigentlicher Gebrauch des Ausdrucks „definitiv“?

L. Örsy hat sich mit Verbindlichkeit und Inhalt des Responsum befaßt. Er sieht in ihm inhaltlich eine Verschärfung von OS: Zunächst werde OS mit dem Ausdruck „definitive“ wiedergegeben, die Erläuterung des Responsum wechsele dann aber zu „infallibel“. Im theologischen Sprachgebrauch seien beide Ausdrücke nicht identisch, wenngleich sie (inhaltlich) eng zusammenrücken könnten. Die Kongregation gehe in ihrer Terminologie weiter als das Apostolische Schreiben. Als kuriales Dokument ohne spezielle päpstliche Approbation könne das Responsum aber das doktrinelles Gewicht einer päpstlichen Äußerung nicht ändern. Es gehe um eine Interpretation der Kongregation. Die vorgetragene Lehre behalte die in OS intendierte Verbindlichkeit⁸⁴. Ähnlich sieht W. Gross das Responsum als Verschärfung der in OS erhobenen Gehorsamsforderung⁸⁵.

H. Waldenfels meint, Örsy zustimmend, die Benennung der materialen Grundlagen der Lehre – keine Berufung von Frauen in den Zwölferkreis durch Jesus, bisher nur Männer als Nachfolger der Apostel als Bischöfe und Priester – mache „aus der unbestrittenen Lehre keineswegs ohne weiteres eine ‚vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragene‘ Lehre. Diese wird erst durch die päpstlich gebilligte ‚Antwort‘ der Glaubenskongregation zu einer solchen“⁸⁶.

Schon vor dem Responsum hatte A. Antón die Frage aufgeworfen, ob zwischen „definitive“ und „unfehlbar“ unterschieden werden müsse. Er gesteht zu, daß in den Vatikanischen Konzilien beide Ausdrücke synonym verwendet werden. In der Instruktion „Donum Veritatis“ der Kongregation für die Glaubenslehre meint er aber einen anderen Sprachgebrauch feststellen zu können, der die Synonymität in Frage stellt⁸⁷ und damit eine Mehrdeutigkeit von „definitive“ belege.

Die Instruktion spricht in Nr. 17a von Lehren des Bischofskollegiums, „die es nicht in einer unfehlbaren Definition verkündet und auch nicht in einem ‚definitivem‘ Urteil vorbringt“⁸⁸. Antón sieht hier „infallibel“ und „definitive“

⁸⁴ Vgl. „Response“, 5.

⁸⁵ Vgl. Einleitung, 8.

⁸⁶ Unfehlbar, 151.

⁸⁷ Vgl. „*Ordinatio sacerdotalis*“, 740.

⁸⁸ Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion „Donum Veritatis“, vom 24. 5. 1990, in: AAS 82 (1992) 1550–1570, hier: N. 17a: „... licet definitionem infallibilem non pronuntient neque ‚definitive‘ sententiam proferant...“ (deutsch: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Kongregation für die Glaubenslehre. Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen. 24. Mai 1990, Bonn 1990 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98).

voneinander abgehoben. Dies ist nicht haltbar. Daß das „definitive“ in Anführungszeichen steht, bedeutet nicht, hier würden „unfehlbare Definitionen“ des Bischofskollegiums von einer nicht-unfehlbaren Lehrweise abgehoben, die aber dennoch als „definitive“ bezeichnet werde. Vielmehr werden im Kontext die beiden unfehlbaren Lehrweisen des Bischofskollegiums von seinem nicht-unfehlbaren Lehren unterschieden. Die Hervorhebung des „definitive“ soll lediglich den Unterschied zur konziliaren Form unfehlbaren Lehrens markieren. Für das ordentliche und universale Lehramt wird auf eine andere Art der Offenkundigkeit einer unfehlbaren Lehrvorlage aufmerksam gemacht. *Antón* selbst fügt hinzu, nicht wenige Ekklesiologen hielten es für schwierig, eine definitiv vorgelegte Lehre anzunehmen, die nicht gleichzeitig unfehlbar sei. Dennoch beläßt er es bei dem Eindruck, „definitiv“ sei ein Ausdruck, der mehrere Grade zulasse, von denen der höchste „unfehlbar“ meine. *Antón* formuliert, (erst) „definitiv“ im absoluten Sinn und ohne jede Hinzufügung schlosse einen Irrtum absolut aus⁸⁹. Setzt das nicht voraus, es gebe auch eine nicht-absolute Endgültigkeit, die einen Irrtum nicht absolut ausschließt? Oder soll eine Endgültigkeit und eine absolute Zustimmung gefordert werden, ohne daß die betreffende Lehre als unfehlbare betrachtet wird? Der amerikanische Theologe A. Dulles hat solche Spekulationen über die Einführung einer neuen Formalkategorie von Lehren zurückgewiesen. Es sei schwierig darzulegen, wie für eine möglicherweise irrige Lehre eine unbedingte Zustimmung gefordert werden könne⁹⁰.

Fragen: Ist mit der Behauptung, „definitive“ sei im *theologischen* Sprachgebrauch nicht mit infallibel gleichzusetzen, bereits erwiesen, daß der Ausdruck in OS ambivalent ist? OS ist ein Lehrschreiben von rechtlicher Qualität. Die verlangte Zustimmung ist in jedem Fall rechtlich gefordert (c. 750 oder c. 752 CIC). „Definitive“ ist ein lehrrechtlicher „terminus technicus“. Er bedeutet unzweifelhaft abschließende, letzte, unumstößliche Gültigkeit. Warum wird hier – auch von dem Kanonisten *Órly* – auf den unspezifischen allgemein-theologischen Sprachgebrauch zurückgegriffen? Ist es denkbar, daß der Papst seine klare Intention, jedweden Zweifel in bezug auf die vorgetragene Lehre auszuräumen, konterkariert mit einer gegenüber dem Lehrrecht des CIC äquivoken Verwendung des Ausdrucks „definitive“? Ähnliche Fragen werden von evangelischer Seite gestellt: „... sollte es tatsächlich möglich sein, daß eine päpstliche Verlautbarung mit dem expliziten Anspruch der Unfehlbarkeit eines Tages kassiert oder gar formell außer Kraft gesetzt werden kann? Hieße das, eine als unfehlbar und endgültig vertretene Lehre, die zum *depositum fidei* gerechnet wird, sei nicht unwiderrufbar? Wäre dies nicht ein sprachlich-logischer Widerspruch, der zudem der Intention des Lehramtes entgegenläuft“⁹¹.

W. Beinert schrieb im Anschluß an OS: „Es gibt eine ganze Anzahl von nicht unfehlbaren päpstlichen und auch konziliaren Entscheidungen, also Erklärungen des höchsten kirchlichen Lehramts [Steht das ordentliche und universale Lehramt

⁸⁹ Vgl. „*Ordinatio sacerdotalis*“, 740.

⁹⁰ Vgl. Tradition says no, in: The Tablet vom 9. 12. 1995, 1572 f., hier: 1572.

⁹¹ J. HAUSTEIN, Unfehlbar, 22.

des Bischofskollegiums auf einer geringeren Stufe?], die sich im Lauf der Zeit als unbegründet herausgestellt haben, obschon sie einmal ‚definitiv‘ geäußert wurden“⁹². Fragen: Was ist damit gemeint, nicht-unfehlbare Erklärungen seien „definitiv“ geäußert worden? Geht es um Lehren, die ausdrücklich als „definitiv“ qualifiziert und doch geändert wurden? Welche sind dies? Gibt es solche Lehren nach 1983, also seit der eindeutigen lehrrechtlichen Festlegung des Ausdrucks im geltenden Gesetzbuch? *Beinert* fährt fort: „Nur am Rand ist wieder zu notieren, daß es vermutlich überhaupt keine ernsthafte Äußerung gibt, nicht nur bei Lehraussagen der Kirche, die nicht in einer bestimmten Weise definitiv zu sein beansprucht wenigstens in dem Sinn, daß sie seitens ihres Urhebers, schließt man den Fall der beabsichtigten Täuschung, also der Lüge aus, für begründet, wahr und richtig erachtet wird.“⁹³ Fragen: Gibt es verschiedene Weisen von „endgültig“ und eine davon nur im Sinne von „begründet“? Eine solche Entleerung der Bedeutung von „definitiv/endgültig“ läßt sich nicht einmal im allgemeinen deutschen Sprachgebrauch verifizieren.

H. Waldenfels nennt drei Beispiele für Lehren oder Entscheidungen, die das Lehramt einmal als endgültig vorgetragen und dennoch später aufgegeben oder abweichend fortentwickelt habe. Er äußert vor diesem Hintergrund „die Sorge . . ., daß die Kirche auch in der Zukunft scheinbar unüberholbare, ‚endgültige‘ Aussagen, zu denen sie eine ‚endgültige‘ Zustimmung erwartet, trotzdem überholen wird“⁹⁴. Auch er geht also von einem instrumentellen Einsatz des Ausdrucks „definitiv“ aus, so als solle für den Moment der Eindruck unbedingter Geltung vermittelt werden, ohne eine künftige Revision auszuschließen.

Genannt werden der Unterschied des Verständnisses des Axioms „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ im Konzil von Florenz 1442 und auf dem II. Vatikanum, die Bulle Papst Pius V. aus dem 16. Jahrhundert mit dem strikten disziplinären Verbot, am römischen Missale auch nur das Geringste zu ändern, und die dennoch erfolgte Erneuerung des Missale und schließlich Antworten der Bibelkommission zu Fragen der historischen Urheberschaft⁹⁵. Handelt es sich dabei um mit der Lehre von OS Vergleichbares? Wird nicht bei der Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirche der Interpretationsspielraum des Axioms einmal enger, einmal weiter gezogen, so daß formal das Prinzip selbst als nicht aufgegeben bezeichnet werden muß? Kann eine nicht-doktrinale Entscheidung ein angemessener Vergleichspunkt sein? Für die Entscheidungen der Bibelkommission wurde keine Zustimmung verlangt, die zweifelsfrei als unbedingter Assensus zu verstehen ist. Gehören sie nicht eher in die Geschichte der Herausbildung und zunehmend betonten Verpflichtung zu einem religiösen Verstandes- und Willensgehorsam gerade für nicht-definitive Lehren? Müßte zum Beweis der Mehrdeutigkeit des Ausdrucks

⁹² Priestertum, 728.

⁹³ Ebd., 728. *Beinert* bezog vor dem Responsum Stellung.

⁹⁴ „Unfehlbar“, 154. Ist vor diesem Hintergrund zu sehen, daß das Wort „unfehlbar“ im Titel des Beitrags in Anführungszeichen gesetzt ist? Soll dies bedeuten, in OS gehe es um eine scheinbare Unfehlbarkeit?

⁹⁵ Vgl. ebd., 152–154.

„definitiv“ nicht ein Beispiel angeführt werden, in dem es nach seiner eindeutigen lehrrechtlichen Festlegung mehrsinnig verwendet wurde?

G. Greshake hat ausschließlich zum Responsum Stellung genommen. Er fragt nicht: Welche Verbindlichkeit mißt der Papst der Lehre von OS bei? Er fragt: Welche Verbindlichkeit mißt ihr die Kongregation bei? und: Tut sie dies zu Recht? Seine Antwort: Die Argumentation der Kongregation für die Qualifizierung der Unmöglichkeit, Frauen die Priesterweihe zu spenden, sei „nicht stichhaltig“. Daher sei „für die eigentliche Frage nach der Frauenordination ... weder positiv noch negativ etwas entschieden“⁹⁶. Wie bei Örsy wird das Responsum als eigenständige und unzutreffende *Interpretation* der Kongregation aufgefaßt. Dies betont eigens auch F. A. Sullivan⁹⁷.

Fragen: Wird hier das Problem nicht unzulässig verharmlost, so als gehe es „nur“ um einen dem Papst von der Kongregation unterstellten Anspruch, nicht aber um einen vom Papst selbst erhobenen? Setzt Greshake den in OS ausgesprochenen Verbindlichkeitscharakter („definitiv“) nicht stillschweigend als interpretationsbedürftig voraus? Im Unterschied zu Örsy gibt Greshake nicht an, welche diesbezügliche Formulierung in OS er für so offen hält, daß sie einer Klärung durch das Responsum bedurfte. Bei Greshake entsteht der Eindruck, als sei Hauptthema des Responsum der Unfehlbarkeitsanspruch der Lehre. Frage: Betrifft der Zweifel, auf den die Kongregation antwortet, überhaupt das Faktum der Endgültigkeit? Setzt der Zweifel diese nicht voraus? Die Anfrage an die Kongregation betrifft gar nicht die Infallibilität. Gefragt wird nur nach dem Objekt der als definitiv vorausgesetzten Lehre. Gefragt wird, ob es sich um eine Lehre aus dem sog. primären Gegenstandsbereich des Lehramtes handelt. In diesem Fall ist nämlich Glaubensgehorsam gefordert. Wie der Kommentar zum Responsum einleitend bemerkt, wird gefragt: Aus welchem Grund ist die Lehre als definitiv verpflichtend zu betrachten⁹⁸? Auf Grund göttlicher Autorität oder (nur) auf Grund kirchlicher Autorität?

(2) Nicht-Erfüllung von Bedingungen der Unfehlbarkeit

Mehrere Autoren thematisieren Bedingungen für eine definitive Äußerung des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums. Sie bezweifeln, daß diese für die Lehre von OS alle erfüllt sind und folgern daraus, sie könne keine unfehlbare Äußerung des Lehramts des Bischofskollegium sein.

H. J. Pottmeyer nennt die gleichzeitige Erfüllung dreier Kriterien als Bedingung für die Unfehlbarkeit einer Lehre des ordentlichen universalen Lehramts: „Hinter ihr muß ein langandauernder beständiger Konsens (diachroner Konsens) stehen, der jeweils zudem universal sein muß und nicht nur einzelne Teilkirchen umfassen

⁹⁶ Vgl. Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die im Apostolischen Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ vorgelegte Lehre, in: Pastoralblatt 48 (1996) 56.

⁹⁷ Vgl. Guideposts From Catholic Tradition, in: America vom 9. 12. 1995, 5 f., hier: 6.

⁹⁸ Vgl. Risposta, 2.

darf (synchroner Konsens). Für diese beiden Kriterien zitiert die Glaubenskongregation die Formel des Vinzenz von Lerin aus dem 5. Jahrhundert: ‚was immer, überall und von allen Gläubigen‘ festgehalten wurde. Das Zweite Vatikanum (Lumen gentium, 25, 2) nennt ein drittes Kriterium – ein Zusatz, der im ursprünglichen Konzilsentwurf nicht enthalten war: Eine solche Lehre muß ‚als endgültig zu halten‘ (‚tamquam definitive tenenda‘) vorgetragen werden (Kriterium der Formalität)⁹⁹. Auf der Grundlage dieser Kriteriologie ist Pottmeyer der Auffassung: Das Gewicht der theologischen Überlieferung dürfe weiterhin erforscht werden. Näherhin dürfe untersucht werden, ob die Lehre tatsächlich immer auch ausdrücklich und formell „als endgültig zu halten“ vorgetragen wurde. „... daß Jesus frei, unabhängig und wohlüberlegt nur Männer zu Repräsentanten des Zwölfstämmevolkes Israel erwählte, weil dieses Symbol sonst nicht verstanden worden wäre, und daß die Kirche gleicherweise und aus demselben Grund nur Männer mit der Repräsentation Christi im Priesteramt beauftragte“, sei durchaus denkbar. Jesus könne hier gerade frei und wohlbedacht auf die Kommunikationsbedingungen eines Symbols eingegangen sein, so daß die Frage, „ob eine Veränderung der sozialen Rolle der Frau, die ihrer gottgegebenen Würde entspricht, nach dem Willen Gottes auch ein neues Licht auf ihre Berufung zu kirchlichen Aufgaben wirft“, keine Untreue Jesus Christus gegenüber bedeute¹⁰⁰. Der Papst habe bewußt (nur) sein ordentliches Lehramt und nicht seine Unfehlbarkeit eingebracht.

F. A. Sullivan meint ebenfalls, es müsse für die Unfehlbarkeit klar feststehen, daß eine Lehre konstant als definitiv zu halten gelehrt wurde und auch heute so vom gesamten Bischofskollegium gelehrt wird¹⁰¹. G. Greshake unterstreicht, daß eine Lehre, um Unfehlbarkeit beanspruchen zu können, in konstanter Tradition „als“ endgültig verpflichtend vorgetragen worden sein muß¹⁰².

Auf die Frage, wie denn feststehen könne, daß diese Bedingungen erfüllt sind, werden weitere Erfordernisse genannt: Sullivan meint, dieser Nachweis könne geschehen a) durch vorgängige Konsultation der Bischöfe, b) durch Rekurs auf den universalen Konsens der Theologen und c) durch das gemeinsame Festhalten aller Gläubigen an der Lehre nach c. 750 CIC¹⁰³. N. Lash fordert für den Nachweis, daß eine Lehre in der Heiligen Schrift gründet, die Konsultation von Exegeten, für die Frage nach der Beschaffenheit der Tradition die Konsultation von Historikern und Theologen¹⁰⁴. Greshake schließlich meint: „Daß nun die Unmöglichkeit der Frauenordination in einer Glaubenstradition steht, die als endgültig verpflichtend vorgelegt wurde und wird, kann nicht beteuert, sondern das muß auf Grund von Can. 749 § 3 bewiesen werden, auf daß es ‚offensichtlich feststeht‘. Das aber ist

⁹⁹ Vgl. Rede- und Denkverbote wurden nicht erlassen, in: Rheinischer Merkur vom 8. 12. 1995, 25.

¹⁰⁰ Rede- und Denkverbote, 25.

¹⁰¹ Vgl. Guideposts, 6.

¹⁰² Vgl. Erklärung, 56.

¹⁰³ Vgl. Guideposts, 6.

¹⁰⁴ Vgl. Doctrine, 1544.

schließlich und endlich auch eine historische Frage. Ich kenne nun keine diesbezüglichen lehramtlichen Dokumente, woraus hervorgeht, daß die Möglichkeit einer Frauenordination *als* endgültig verpflichtend abgelehnt wurde und das noch durch die Kontinuität der Geschichte hindurch. Genau auf dieses *als* kommt es an¹⁰⁵.

Ähnlich formuliert *H. Waldenfels*: „Wenn ... ‚Lumen gentium‘ 25, 2 zur Anwendung kommt, ... muß es erlaubt sein, hinsichtlich dieser ‚endgültig verbindlichen Übereinkunft‘ sowohl die Quaestio facti zu stellen, also die Frage, ob die Bischöfe wirklich in einer bestimmten Lehre übereinstimmen, als auch die Quaestio iuris, also die Frage, ob sie eine bestimmte Lehre wirklich als unwiderrufliche und somit definitive Lehraussage verkünden“¹⁰⁶. „Insofern auch ‚diese endgültig verbindliche Übereinkunft‘ der Bischöfe – über die Sachfrage hinaus – eine historisch aufzuweisende Tatsache sein muß, müßte sie sich als solche nachweisen lassen und nachgewiesen werden“¹⁰⁷. Und *P. Hünermann* gelangt – nachdem er gleichfalls das Erfordernis formalen Lehrens „*als* Glaubensgut“ betont hat¹⁰⁸ – durch den Blick auf die Überlieferung zu dem Fazit, „daß der Grund für den Ausschluß der Frauen von der Ordination wesentlich im leibhaftig-gesellschaftlichen Bereich, in der *conditio* der Frau gesehen wurde, eine Ordnung, in der man Spuren und Verweise auf Gott sah. Ein solcher Sachverhalt stellt in sich keine Glaubenslehre dar. Er ist – dies belegen die sehr unterschiedlichen Qualifikationen dieser Sentenz [durch Theologen] – nicht als geoffenbarte Glaubenslehre einmütig von der Tradition bezeugt worden“¹⁰⁹. Für *Greshake* fehlt der Unfehlbarkeitsbehauptung des Responsum die „entscheidende argumentative Kraft“: So wie in diesem Dokument „kann man das gestellte Problem nicht beantworten und abtun“¹¹⁰. Ist dies so zu verstehen, daß die Lehre von OS nicht als unfehlbar intendiert sein kann?

P. Hünermann hat in seiner Stellungnahme zum Responsum auf dessen nicht-unfehlbaren formalen Charakter und auf die Argumente aus Schrift und Tradition hingewiesen, die gegen den Ausschluß der Frauen von der Priesterweihe sprechen¹¹¹. Nach Ausführungen zu seinem Verständnis amtlicher Verkündigung in der Kirche drängen sich ihm schließlich weiterführende Fragen auf. Sie betreffen das Problem, ob die unfehlbare Ausübung des Lehramts nicht einer differenzierteren Charakterisierung bedarf. Er weist auf geschichtliche Erfahrungen hin, daß es im Rahmen der Treue der Kirche zum Evangelium auch zahlreiche Brüche und Verstellungen, Irrungen und Wirrungen gegeben habe. Der der Gesamtkirche verheißene Beistand des Geistes habe solches nicht ausgeschlossen. Er beziehe sich

¹⁰⁵ Erklärung, 56.

¹⁰⁶ „Unfehlbar“, 150.

¹⁰⁷ Ebd., 152.

¹⁰⁸ Vgl. Reflexionen, 133.

¹⁰⁹ Ebd., 140.

¹¹⁰ Vgl. Erklärung, 56.

¹¹¹ Vgl. Reflexionen, 131–140.

„offensichtlich“ (nur) „auf die zentralen und fundamentalen Glaubenswahrheiten“. *Hünemann* fragt, ob dies nicht in bezug auf unfehlbare Lehrentscheidungen gelten sollte, d. h. ob der Beistand des Geistes auch bei solchen Lehrentscheidungen „sich dann auf die zentralsten Fragen des Glaubens und der sittlichen Lebenspraxis und nicht auf alle möglichen peripheren oder abgeleiteten Sachverhalte des Glaubens und der Sitte“¹¹² bezöge.

Fragen: Wer hätte in diesem Fall zu bestimmen, wie weit der Kernbereich des Glaubens reicht? Ist gemeint, die Lehre über das Verbot der Priesterweihe von Frauen sei außerhalb dieses Zentrums angesiedelt, gehöre daher gar nicht zum Bereich dessen, was möglicher Gegenstand unfehlbaren Entscheidens sein kann und sei mithin auch nicht als unfehlbar zu betrachten? Der Kanonist hat nicht geringe Schwierigkeiten, das unfehlbare Lehramt nicht nur auf die Bestimmung und die Definition von Lehren aus dem Bereich des primären Gegenstands des Lehramts, sondern innerhalb dieses Primärbereichs (bloß) auf „fundamentale“ Glaubenswahrheiten zu beschränken, ganz abgesehen von der Frage, ob die Lehre von OS zu ihnen gehört oder nicht; abgesehen auch von der Frage, ob die „abgeleiteten Sachverhalte des Glaubens“ mit den „Dogmatischen Tatsachen“ („*facta dogmatica*“) verwandt oder gar identisch sind. Der an eine geschichtstheologische Betrachtung erinnernde Hinweis auf die differenzierenden „Fortbeschreibungen“, die „es in der Geschichte immer wieder (gibt)“¹¹³, helfen dem Kanonisten nicht unmittelbar. Sie können ihn jedoch bestärken, seine Überlegungen und Fragen an die für Probleme sensiblen Theologen noch dringender zu stellen und gegebenenfalls zu präzisieren.

Für *Sullivan* ist nicht offensichtlich, daß die Bischöfe gegenwärtig von der Stichhaltigkeit der Gründe für den Ausschluß der Frauen von der Priesterweihe ebenso überzeugt sind wie der Papst, und daß sie für diese Lehre eine endgültige Glaubenzustimmung fordern¹¹⁴.

Wenn ich recht sehe, stellen die Äußerungen, welche die Unfehlbarkeit der Lehre vom OS bezweifeln, die folgenden Erfordernisse an die/den Unfehlbarkeit/sanspruch der Lehre von OS: 1. zu den Kriterien/Bedingungen der Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums gehöre sowohl der synchrone als auch der diachrone Konsens; für letzteres sieht man im Responsum die Glaubensregel des *Vinzenz von Lerin* herangezogen; 2. dieser Konsens müsse nicht nur inhaltlich, sondern auch formal, d. h. in bezug auf die Verbindlichkeit, mit der gelehrt wurde bzw. wird, gegeben sein; c. 749 § 3 CIC fordere einen Beweis dafür, daß besagter Konsens besteht; dieser Nachweis sei zu erbringen durch die Befragung der Bischöfe sowie den Rekurs auf den

¹¹² Ebd., 146.

¹¹³ Ebd., 146 mit Anm. 34.

¹¹⁴ Vgl. *Guideposts*, 6.

Konsens der Theologen, insbesondere der Historiker und Exegeten, und schließlich auf den Glaubenssinn der Gläubigen.

Im folgenden sollen weiterführende Fragen dazu gestellt werden, ob diese Äußerungen einen Zweifel im Sinne des c. 749 § 3 CIC begründen, so daß die Lehre von OS als nicht-definitiv, nicht-unfehlbar gelehrt betrachtet werden kann.

III. Weiterführende Fragen und These aus kanonistischer Sicht

Die Probleme, die in den referierten Äußerungen, welche die Unfehlbarkeit der Lehre von OS bezweifeln, zum Ausdruck kommen, sind nicht neu. Sie sind so alt wie die Lehre über die Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums, also des nicht auf einem Konzil versammelten Gesamtepiskopats. Diese Lehre wurde im I. Vatikanum im Zusammenhang mit der Frage, was in der Kirche geglaubt werden muß, vorausgesetzt. Sie findet sich dementsprechend in der Konstitution über die göttliche Offenbarung¹¹⁵. Während der Stellung des Papstes eine eigene Konstitution gewidmet wurde, war die nähere Befassung mit der Eigenart des Subjekts „Bischofskollegium“ und seiner Ausübung der Unfehlbarkeit, als weiteres ekklesiologisches Thema im geplanten Schema einer Konstitution über die Kirche vorgesehen; zu deren Verabschiedung kam es nicht mehr¹¹⁶.

Wann aber, unter welchen Bedingungen genau dem Gesamtepiskopat außerhalb des Konzils Unfehlbarkeit im Lehramt zukommt und wie für den Gläubigen zweifelsfrei erkennbar ist, daß eine unfehlbare Lehre des ordentlichen und universalen Lehramts vorliegt – diesen Kernfragen ging man weder im Ersten Vatikanischen Konzil noch in den theologischen Handbüchern eigens nach. Das Hauptinteresse galt dem päpstlichen Lehramt¹¹⁷. Virulent wurden diese Fragen erst wieder im II. Vatikanum, als man auf die Kirchenschemata des I. Vatikanums zurückgriff. Das Zweite Vatikanum hat die Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums ausdrücklich gelehrt¹¹⁸. Diese Lehre wurde vom Gesetzgeber zu c. 749 § 2 Zweiter Halbsatz CIC transformiert. Er lautet: „Unfehlbarkeit im Lehramt besitzt . . . das Bischofskollegium,

¹¹⁵ Vgl. DENZ.-HÜN. 3011.

¹¹⁶ Vgl. U. BETTI, *Dottrina*, 416 und A. RIEDEL, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils, Freiburg-Basel-Wien 1979 (=Freiburger Theologische Studien 117), 164 und 191–193.

¹¹⁷ Vgl. A. ANTÓN, *Episcopi per orbem dispersi: Estne collegiale eorum magisterium ordinarium et infallibile?*, in: PRMCL 56 (1967) 212–246, hier: 212–220.

¹¹⁸ Vgl. LG 25b mit Anm. 76.

wenn die Bischöfe . . . über die Welt verstreut, die Gemeinschaft untereinander und mit dem Nachfolger Petri während, zusammen mit eben dem Papst authentisch Sachen des Glaubens oder der Sitte lehrend zu ein und demselben, als definitiv verpflichtenden Urteil gelangen“¹¹⁹. Hier nun die aus kanonistischer Sicht weiterführenden Fragen zu den Erfordernissen an die/den Unfehlbarkeit/sanspruch der Lehre von OS und eine These:

1. Diachroner Konsens als Unfehlbarkeitskriterium?

Der erwähnte Canon nennt – wie LG 25 – als Bedingungen der Unfehlbarkeit, die sämtlich erfüllt sein müssen, *daß* die Bischöfe in gemeinschaftlicher Verbundenheit untereinander und mit dem Papst stehen; *daß* sie ihre Lehrautorität in Anspruch nehmen, verbindlich-autoritativ (authentisch) lehren wollen, sich also nicht (nur) privat äußern; *daß* es sich um eine Lehre handelt, die nach Inhalt und Umfang zum Unfehlbarkeitsobjekt zählt; *daß* die Bischöfe mit dem Papst zu einem als endgültig verpflichtenden Urteil gelangen, zwischen ihnen also ein gegenwärtiger Konsens gegeben ist.

In der Diskussion um die Verbindlichkeit der Lehre von OS wird nun darüber hinaus auch ein diachroner Konsens verlangt. In der Formulierung des Responsum, der Papst habe etwas erklärt, was immer, überall und von allen festzuhalten ist, wird ein stützender Hinweis auf ein solches Erfordernis gesehen. So meint *H. J. Pottmeyer*, die Kongregation zitiere die Formel des *Vinzenz von Lerin*, um die von ihr behauptete Unfehlbarkeit auf die beiden Kriterien des diachronen und (zugleich) synchronen Konsenses zu stützen¹²⁰. Ähnlich spricht *H. Waldenfels* von einem „Verweis“ auf die Formel und versteht sie als dritten Bestandteil der „immanenten Argumentationsfigur“ des Dokumentes neben dem geschriebenen Wort Gottes und der ständigen Wahrung und Anwendung der Lehre in der Überlieferung der Kirche¹²¹. Fragen: Versteht das Responsum den diachronen Konsens mit Berufung auf *Vinzenz von Lerin* als notwendiges Kriterium der Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts? Und: Wird dies dem *Wortlaut* und dem *Aufbau* des Textes sowie der *Bedeutung* und *Argumentationskraft* der Lerinschen Formel gerecht?

Der *Wortlaut* des Responsum enthält kein wörtliches Zitat der Formel. Auch wird – anders als bei der Berufung auf das Konzil – keine

¹¹⁹ Es wird der Übersetzung von H. MUSSINGHOFF, in: MK 749 gefolgt, da sie näher am Text bleibt als die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz besorgte Übersetzung in: Codex des kanonischen Rechts. Lateinisch-Deutsche Ausgabe, Kevelaer 1989.

¹²⁰ Siehe oben.

¹²¹ Vgl. H. WALDENFELS, „Unfehlbar“, 150 f.

Gewährsstelle angegeben; es gibt mithin keinen ausdrücklichen Verweis. Schließlich entspricht die Reihenfolge, in der die Elemente der Formel wiedergegeben werden, nicht dem Original. Im *Commonitorium* des *Vinzenz von Lerin* heißt es nicht „was immer, überall und von allen Gläubigen festzuhalten ist“, sondern: „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“¹²². Außerdem heißt es nicht (wie in der Wiedergabe der Wendung des Responsums durch Pottmeyer) „festgehalten wurde“¹²³, sondern: „festzuhalten ist“ (*tenendum est*). Es geht mithin weder um ein Zitat noch um eine Verweisung, sondern allenfalls um einen rhetorischen Anklang.

Im *Aufbau* des Responsums ist die Formel nicht Bestandteil jenes Satzes, der die geforderte endgültige Zustimmung begründet. Sie beschreibt vielmehr erst anschließend das, was der Papst mit OS wegen der zuvor konstatierten Unfehlbarkeit dieser Lehre getan hat. Die in dem Dreiklang zum Ausdruck kommende Umfassendheit charakterisiert im Responsum nicht die tatsächliche Zustimmung in der Tradition, sondern die (in Zukunft geltende) Zustimmungspflicht der Gläubigen. Sie paraphrasiert nur die Konsequenz der in OS konstatierten Definitivität/Irreformabilität, nämlich eine weder örtlich noch zeitlich noch personell eingeschränkte Verpflichtung, die für alle, allerorts und endgültig besteht. Nach dem Wortlaut der Wiedergabe der Formel und deren Platzierung im Text kann dem Responsum nicht die Absicht entnommen werden, ein Argument oder Kriterium für die in ihr behauptete Unfehlbarkeit einzuführen.

Für jede unaufgebbare Lehre mit der Glaubensregel des *Vinzenz* einen diachronen Lehrkonsens zu fordern, setzt eine Interpretation voraus, welche die drei Elemente „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus“ durch ein logisches „und“ miteinander verknüpft sieht, so als müßten sie immer gleichzeitig gegeben sein¹²⁴. Demgegenüber wurde und wird geltend

¹²² Vgl. *Commonitorium* II, (3) = G. RAUSCHEN, *Vincentii Lerinensis Commonitoria*, Bonn 1906 (= *Florilegium Patristicum*, Fasciculus V), 11 f.; deutsch: DERS., *Des Heiligen Vinzenz von Lerin Commonitorium*, in: O. BARDENHEWER, T. SCHERMANN, K. WEYMANN (Hg.), *Bibliothek der Kirchenväter* 20, Kempten-München 1914, 149–228, hier: 165.

¹²³ Vgl. Rede- und Denkverbote, 25.

¹²⁴ Vermutlich geht davon auch H. J. POTTMEYER, *Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung*, in: DERS., W. KERN, M. SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* 4, Freiburg-Basel-Wien 1988, 124–152, hier: 131 aus, wenn er schreibt: „Allgemeinheit, Alter und Übereinstimmung sind ... seine [des „depositum fidei“] notwendigen Eigenschaften, und wenn das eine gegeben ist, ist es notwendig mit den beiden anderen verbunden“ (Hervorhebung von mir). In seiner Darlegung der Regel stützt er sich ebd., 130 A. 14 auf H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*,

gemacht, die Regel sei nicht absolut und kumulativ zu verstehen, so als gebe sie die notwendigen Eigenschaften jeder Glaubenswahrheit an. Sie sei vielmehr distributiv und relativ zu verstehen – geprägt von antinestorianischer und antiaugustinischer Haltung und auf konkrete geschichtliche Konstellationen gerichtet –, und sie gebe praktische Hilfen an zur Feststellung der kirchlichen Lehre, wenn diese nicht mehr selbstverständlich sei. Die drei Kriterien seien nach dem Verständnis ihres Urhebers nicht kumulativ anzuwenden, sondern das nächste nur, wenn das vorherige nicht zum Erfolg führte¹²⁵. Tauche eine Sondermeinung auf, dann sei zunächst der allgemeine Glaube der gegenwärtigen Lehrer, der aktuelle Konsens oder die „universitas“ (Allverbreitung) entscheidend. Gelingen dies, sei der Beweisgang abgeschlossen. Was aber wenn der allgemeine gegenwärtige Glaube gar nicht feststellbar ist, weil weite Teile der Kirche einer Sondermeinung anhängen? Dann müsse man auf die Lehre der Vorgänger, der Alten und der Tradition zurückgreifen, auf die „antiquitas“ (Alter). Ergäben sich selbst hier Unklarheiten, dann sei die allgemeine alte Lehre, die „consensio“ der Vergangenheit anzugeben, und zwar durch die Dekrete der allgemeinen alten Konzilien und nötigenfalls durch die überwiegende Auffassung der Alten¹²⁶. Die absolute Forderung nach

Paderborn-München-Wien u. a. 1979. *Sieben* hat ebd. 148–170 ein eigenes Kapitel dem „Konzilsbegriff des Vinzenz von Lerin“ – seinem vornehmlichen Untersuchungsgegenstand – gewidmet und bietet in diesem Zusammenhang auch eine „Überlegung“ zur „Interpretation des Communitorium“. Bis heute sei keine Übereinstimmung zum Verständnis der Formel erreicht, „weder darüber, ob es sich beim Kanon um zwei oder drei Kriterien handelt, noch darüber, ob die besagten Kriterien *universitas*, *antiquitas*, *consensio* distributiv oder konjunktiv anzuwenden sind“, ebd. 150. Sein eigenes additives Verständnis des Kanons ist Bestandteil seiner „Hypothese“, dieser Kanon zur Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Lehre sei nicht das eigentliche Anliegen der Schrift. Dieses bestehe vielmehr in der „Erfassung des katholischen Traditionsprinzips“, des „formalen Grundprinzips der christlichen Wahrheit“. Der Kanon werde nicht vorausgesetzt und dann an Beispielen erläutert. Er müsse gegen den Wortlaut als Induktion aus der Beobachtung verstanden werden, wie die Orthodoxie sich in verschiedenen Fällen von Heterodoxie praktisch verhielt, vgl. 151 f. *Sieben* vermerkt eigens, daß er im Rahmen seiner Untersuchung, „keinen ausführlichen Gegenbeweis“ gegen andere Interpretationen führen könne. Er begnüge sich „mit einigen Hinweisen, die unsere Interpretation plausibel machen können“, ebd., 151.

¹²⁵ Vgl. G. RAUSCHEN, Prolegomena, in: DERS., *Communitoria*, 1–7, hier: 3 und DERS., Einleitung, in: DERS., *Communitorium*, 151–161, hier: 157 mit Anm. 1.

¹²⁶ Vgl. H. H. SCHWEDT, Schriftgebrauch in der Mariologie gallischer und italischer Väter des 5. Jahrhunderts, in: Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie (Hg.), *Heilige Schrift und Maria*, Essen 1963 (= *Mariologische Studien* 2), 27–52, hier: 34–38 mit Betonung des antinestorianischen Hintergrundes und J. SPEIGL, Das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerinum: *id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* (Comm. 2). Ein unglückliches Argument gegen die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes, in: G. SCHWAIGER (Hg.), *Hundert Jahre nach dem*

einem diachronen Konsens könne mit dem Kanon jedenfalls nicht begründet werden. Tradition und Geschichte seien bei *Vinzenz von Lerin* nicht ineinsgesetzt, der präsentische Konsens der Kirche stelle in seiner Theorie nämlich die Norm der Tradition dar¹²⁷. Frage: Was bringt es, sich für die Bezweiflung der Unwiderrufbarkeit der Lehre von OS auf die Glaubensregel des *Vinzenz von Lerin* als Kriterium der Unfehlbarkeit zu berufen, wenn mit ihr auch begründet werden kann, daß schon der gegenwärtige Konsens allein, ohne zusätzlichen Rekurs auf den diachronen Konsens zur Etablierung einer Lehre als katholisch ausreichte?

Schließlich zur *Argumentationskraft*. Hier ist zu fragen: Hat das Argument des kumulativen Verständnisses der Glaubensregel sich nicht bereits im I. Vatikanum als nicht tragfähig erwiesen? Wurde es nicht mit Berufung auf den Kontext des Kanons bei Vinzenz von der Majorität zurückgewiesen¹²⁸? Müssen diejenigen, die für die Definitivität der Lehre von OS den historischen Nachweis des diachronen Lehrkonsenses fordern, dies nicht gleichermaßen für alle Lehren mit solchem Anspruch tun, einschließlich des Dogmas über die päpstliche Unfehlbarkeit? Auch damals lautete die Frage, wie sich das neue Dogma theologisch-wissenschaftlich rechtfertigen lasse, wie also der Traditionsbeweis geführt werden könne. Mit Berufung auf ein kumulatives Verständnis des Kanons wurde von Gegnern der päpstlichen Unfehlbarkeit die geschichtliche Klärung gefordert, „ob die Unfehlbarkeit des Papstes [Inhalt] auch überall, immer und von allen geglaubt [Form, Verbindlichkeit] wurde. Das Ergebnis dieser Befragung der Geschichte ist natürlich eindeutig negativ. ... Es gibt keinen Übereinstimmungsbeweis der Geschichte zur strikten Frage des unfehlbaren päpstlichen Lehramtes. Es gibt freilich auch keinen positiven Gegenbeweis, keine Übereinstimmung der alten Kirche in einem entgegengesetzten Sinn. Eine Übereinstimmung im bejahenden Sinn kann es nicht gegeben haben, weil es diese ausdrückliche Frage nicht gab. ... Diese Frage war einfach zu neu, als daß historisch eine Übereinstimmung der Vergangenheit hätte festgestellt werden können. Bei solchen neuen Fragestellungen muß die Übereinstimmung der Kirche der Gegenwart selbst Norm werden und letztlich entscheiden. Es kann nicht allein

I. Vatikanum, Regensburg 1970, 131–150, bes. 136–139 mit Akzent auf dem antiaugustinischen Hintergrund sowie K. SCHATZ, Päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte in den Diskussionen des Ersten Vatikanums, in: W. LÖSER, K. LEHMANN, M. LUTZ-BACHMANN (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 187–250, hier: 220–223, bes. 222: „Eine exklusive Anwendung des Vinzentinischen Axioms im Sinne des gleichzeitigen Vorhandenseins aller drei Kriterien wird ... eindeutig durch den Text ausgeschlossen“.

¹²⁷ Vgl. J. SPEIGL, Traditionsprinzip, 144.

¹²⁸ Vgl. K. SCHATZ, Unfehlbarkeit, 221.

eine Übereinstimmung der Vergangenheit entscheiden. Das heißt aber: Nicht jede Entscheidung über die Glaubenslehre kann von den Ergebnissen der historischen Untersuchung der Tradition allein herkommen. Zu dem Zweck, eine Übereinstimmung der gegenwärtigen Kirche zu finden, gibt es die allgemeinen Konzilien, und dazu war das Erste Vatikanische Konzil aufgefordert, da die neue Frage der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes eine Antwort finden mußte¹²⁹.

Damals war zur Feststellung des gegenwärtigen Konsenses nur ein Konzil im Blick. Wenn also der diachrone Konsens im Sinne einer durchgängigen inhaltlichen und formalen Lehrkontinuität kein Kriterium für die Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums im Lehramt in ihrer außerordentlichen, konziliaren Form ist, wie kann er es dann für die ordentliche und universale Ausübung dieses unfehlbaren Lehramts sein?

Dem Lehramt wird bei der Frage der Frauenordination von Theologen entgegengehalten, es rufe zu Unrecht die Autorität der Tradition an, weil die Antworten etwa scholastischer Theologen auf eine ganz andere als die heutige Frage gegeben worden seien. Es sei nicht – wie heute – gefragt worden: Ist eine Priesterweihe für Frauen möglich? Sondern: Wegen der Überzeugung von der Minderwertigkeit der Frau habe man nach theologischen Belegen für die Unmöglichkeit der Frauenordination gesucht¹³⁰. Ist es nicht ähnlich unhistorisch, für den diachronen Konsens zu fordern, die Lehre müsse „als“ definitiv verpflichtend verkündet worden sein, wenn erst Jahrhunderte später das I. Vaticanum die Unfehlbarkeit in bestimmter Weise lehrte und erst das II. Vaticanum den Ausdruck „definitiv“ in diesem Zusammenhang gezielt einsetzte? Diese Frage darf nicht dahin gehend mißverstanden werden, eine Lehre werde allein auf Grund langer verpflichtender Vortragsweise infallibel.

2. Diachroner Konsens als – widerlegbares – Argument für die Unfehlbarkeit der Lehre von OS?

Hier ist der Einwand denkbar: Der diachrone Konsens sei zwar kein generelles Kriterium zur Legitimierung unfehlbaren Lehrens. Im speziellen Falle der Lehre von OS werde er aber als Argument verwendet. Denn OS selbst spreche davon, daß seine Lehre „sowohl von der beständigen und umfassenden Überlieferung der Kirche bewahrt als auch vom Lehramt in den Dokumenten der jüngeren Vergangenheit mit Beständigkeit gelehrt

¹²⁹ Ebd., 142 f.

¹³⁰ Vgl. z. B. für die Bewertung der Argumentation scholastischer Theologen P. L. REYNOLDS, *Theology*, 251–279.

worden ist¹³¹. Und im Responsum laute die Begründung für die Forderung nach unbedingter Zustimmung: „... weil sie [die Lehre von OS] auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist...“.

Frage: Wird hier – aus der Sicht des Lehramts – tatsächlich argumentiert, d. h. eine Begründung für die Definitivität der Lehre von OS zur diskursiven Überprüfung ihrer Tragfähigkeit angeboten? Versteht das Lehramt sich hier als Diskussionsteilnehmer? Ist damit das Selbstverständnis des Lehramts überhaupt getroffen, wie es sich nachdrücklich in neueren Dokumenten zur Geltung bringt¹³²? Hat nicht bereits „Inter Insigniores“ 1976 in der Frage des theologischen Gewichts der in sich nicht strittigen materiellen Grundlagen der Lehre von OS¹³³ – das Verhalten Christi und die Praxis der Kirche – die entscheidende Beurteilungskompetenz beansprucht? Mit der Stimme des Lehramtes – so heißt es dort – gewährleiste die Kirche „die richtige Unterscheidung zwischen den wandelbaren und den unwandelbaren Elementen“¹³⁴. Die normative Lehre und ihre Grundlage sollte bereits damals nicht „bewiesen“, sondern als gegeben in Erinnerung gerufen werden¹³⁵. Theologische Reflexionen wurden zur erläuternden Illustrierung angeführt¹³⁶.

Frage: Hat OS diese Differenzierung nicht erneut bekräftigt, wenn zwischen den fundamentalen Gründen und Angemessenheitsgründen unterschieden wird¹³⁷? Ist damit nicht die entscheidende Frage: „*Quis indicabit?*“ beantwortet? Man mag eine bejahende Antwort bedauern, man

¹³¹ OS 4a.

¹³² Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Kongregation für die Glaubenslehre. Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen. 24. Mai 1990, Bonn 1990 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98); DASS., Kongregation für die Glaubenslehre. Instruktion über einige Aspekte des Gebrauchs der sozialen Kommunikationsmittel bei der Förderung der Glaubenslehre. 30. März 1992, Bonn 1992 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 106) sowie die bei H. MOLL, Das Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes seit dem II. Vatikanischen Konzil, in: W. BAIER, S. O. HORN, V. PENÜR U. A. (Hg.), Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS J. Kard. Ratzinger 2, St. Ottilien 1987, 1145–1170 zusammengestellten Äußerungen des Lehramts zu seinem Selbstverständnis.

¹³³ Vgl. H. WALDENFELS, „Unfehlbar“, 151.

¹³⁴ Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, 21 Nr. 4e.

¹³⁵ Vgl. ebd., 21 Nr. 5a.

¹³⁶ Vgl. ebd.

¹³⁷ Vgl. OS 4a sowie P. L. REYNOLDS, Theology, 250 und 278.

kann nach Alternativen zu solch grundsätzlich asymmetrischer Kommunikation suchen, aber wird man bestreiten können, daß damit die kirchliche Realität zutreffend beschrieben ist?

Führt die Forderung von *Greshake* nach einem Beweis der Offenkundigkeit (auch) aus der Historie nicht dazu, daß das Lehramt prinzipiell nur noch „vorbehaltlich besserer Einsicht“ lehren kann? Was heißt, dies sei „auch“ eine historische Frage? Welche andere Instanz ist hier noch gemeint, und welche Bedeutung kommt ihr zu? Wenn das Lehramt gemeint ist: Sieht es sich eindeutig an die Ergebnisse der historischen und exegetischen Wissenschaften gebunden¹³⁸?

Gehören nicht die Bestreitung des faktischen diachronen Konsenses und die Auffassung, Jesu Verhalten verbiete nicht zwingend die Priesterweihe von Frauen, zum Bestand der theologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte und damit zu jener Diskussion, die OS erklärtermaßen beenden will? *J. Kard. Ratzinger* hat in seiner Kommentierung zu OS festgehalten, der „wesentliche Grund“ der Lehre von OS sei „der von der Schrift bezeugte, von der Überlieferung gelebte und vom Lehramt ausgelegte Wille Christi“¹³⁹, das Lehramt sei die Instanz, welche die Schrift im Licht der Tradition mit der entscheidenden Gewißheit auslege¹⁴⁰. Man mag hier aus theologischer Sicht anders optieren. Aber kann man bezweifeln, daß hier das Selbstverständnis des Lehramts richtig wiedergegeben wird?

3. Synchroner Konsens als notwendig kollegialer Akt?

Hier ist die entscheidende Frage: Wie kann – dem Rechtssicherheits Erfordernis des c. 749 § 3 CIC entsprechend – für die Gläubigen offenkundig sein, daß die über die Welt verteilten Bischöfe in ihrem alltäglichen Lehren untereinander und mit dem Papst darin übereinstimmen, einer Lehre müsse endgültig zugestimmt werden? Wann oder wodurch ist offenkundig, daß die Bischöfe außerhalb eines Konzils „in unam sententiam tamquam definitive conveniunt“?

Es wird darauf hingewiesen, in LG 25 wie auch in c. 749 § 2 Zweiter Halbsatz CIC sei gefordert, eine Lehre müsse gegenwärtig „als“ definitiv vorgetragen werden. Dies ist richtig, sofern gemeint ist, eine faktische

¹³⁸ Vgl. zur Problematik für die Exegese H.-J. KLAUCK, Exegetische Rückfragen; in: Zur Debatte 23 (1993, September/Okttober) 7 f. und für die Kirchengeschichtswissenschaft K. GANZER, Vom Umgang mit der Geschichte in Theologie und Kirche. Anmerkungen und Beispiele, in: E. SCHOCKENHOFF, P. WALTER (Hg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre, Mainz 1993, 28–49.

¹³⁹ Vgl. Grenzen, 339 (Hervorhebung von mir) und DERS., Lettera, 6.

¹⁴⁰ Vgl. Grenzen, 342 und DERS., Lettera, 6.

universale Übereinstimmung im Inhalt einer Lehre mache diese noch nicht irreformabel. Es geht vielmehr um das explizite Fordern einer eigentlichen absoluten und irreformablen Zustimmung¹⁴¹. Nicht erforderlich ist hingegen, die explizite Verwendung des Wortes „definitiv“. Eine Forderung nach Ausdrücklichkeit in diesem Sinne kennt LG 25 nicht. Ebenso wenig kommt es hier mangels einer Formvorschrift auf bestimmte andere Formulierungen an. Gefordert ist ein ausdrückliches besonders qualifiziertes Lehren. Nicht die Beständigkeit und hohe Verbindlichkeit eines allgemeinen Lehrens als solchen begründet die Irreformabilität einer Lehre, sondern das allgemeine Lehren in einer den Charakter der Endgültigkeit zum Ausdruck bringenden Weise. Mit der Einfügung „tamquam definitive“ in den Konzilstext sollte die Erkennbarkeit der höchsten Verbindlichkeit auch in den Fällen sichergestellt werden, in denen es nicht um eine geoffenbarte Lehre geht; die Forderung nach endgültiger Zustimmung zu einer Offenbarungslehre ist klar an dem dafür reservierten Ausdruck „credere“ zu erkennen. Für den Fall der unfehlbaren Vorlage einer (nur) in spezifischem Zusammenhang mit der Offenbarung stehenden Lehre – diese Möglichkeit hatte man aus Gründen der Kontinuität zum I. Vaticanum bereits zuvor in den geplanten Text von LG 25b eingebracht – sollte klar erkennbar sein, daß für sie, wenn auch keine eigentliche Glaubenszustimmung, so doch eine ebenfalls unbedingte und unwiderrufliche Zustimmung verlangt würde¹⁴². Damit allein war aber vom Konzil und ist auch heute noch immer nicht die Frage beantwortet, „wie eine solche qualifizierte Einhelligkeit“ von den Gläubigen festgestellt werden kann¹⁴³.

Dieses Problem wäre entschärft, müßte die unfehlbare Ausübung des ordentlichen und universalen Lehramts notwendig in einem einzigen gemeinsamen kollegialen Akt geschehen. Und genau dies war zur Zeit des II. Vaticanums und auf dem Konzil selbst eine „quaestio disputata“. Worin – so wurde gefragt – gründet die Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums außerhalb eines Konzils: in der Summe der von den einzelnen, als solchen nicht infalliblen Bischöfen vorgetragenen Lehre, etwas sei zu glauben bzw. endgültig festzuhalten oder in einem gemeinsamen Akt des Kollegiums als solchen, in einem eigentlichen kollegialen Akt? Letzteres wurde 1964 von

¹⁴¹ Vgl. K. RAHNER, Kommentar zu Artikel 18–27 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, in: LThK² 12, 218–246, hier: 237.

¹⁴² Vgl. U. Betti, *Dottrina*, 210. 263. 416 f. 479 sowie K. RAHNER, Kommentar, 237, wo allerdings nicht eindeutig erkennbar wird, daß es sich um zwei aufeinanderfolgende Änderungen handelte.

¹⁴³ Ebd., 237.

H. Pissarek-Hudelst, einer Schülerin K. Rahners, vertreten¹⁴⁴ gegen die von ihr als Mehrheitsmeinung der Theologen bezeichnete erstere Auffassung¹⁴⁵.

Im II. Vaticanum wurde in verschiedenen Zusammenhängen genau darauf geachtet, diese Frage nicht zu präjudizieren. Im Kontext der Lehre über die Kollegialität der Bischöfe, näherhin bei der Lehre, das Bischofskollegium könne auch außerhalb eines ökumenischen Konzils in einem eigentlichen kollegialen Akt tätig werden (LG 22b)¹⁴⁶, vermied man es, die konziliare Ausübung der Höchstgewalt in der Kirche als „außerordentlich“ zu bezeichnen. Es sollte nicht der Eindruck entstehen, das Konzil verstehe den außerkonziliaren kollegialen Akt des Bischofskollegiums als „ordentlich“. Außerdem wollte man nicht die Frage entscheiden, ob die Ausübung des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums ein kollegialer Akt sei oder nicht¹⁴⁷.

Ähnlich ging man bei der Erarbeitung von LG 25b vor. Das vorkonziliare Schema *De Ecclesia* von 1962 hob die unfehlbare Lehrweise der über den Erdbreis verteilten Bischöfe klar ab von der kollegialen, die es dem Konzil resevierte¹⁴⁸. Das erste konziliare Schema (1963) jedoch sprach von einer *kollegialen* Verbindung unter den Bischöfen („per orbem dispersi, sed *collegialem* nexum servantes“)¹⁴⁹. Der Ausdruck „kollegial“ ging zurück auf Vorbemerkungen einiger deutschsprachiger Bischöfe zu einem im Februar 1963 unter Beiziehung theologischer Fachleute in

¹⁴⁴ Vgl. Das ordentliche Lehramt als kollegialer Akt des Bischofskollegiums, in: H. VORGRIMLER (Hg.), *Gott in Welt*. FS K. Rahner 2, Freiburg-Basel-Wien 1964, 166–185. Im Anschluß daran später auch E. KLINGER, Die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramts, in: K. RAHNER (Hg.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit*. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, Freiburg-Basel-Wien 1971 (= *Quaestiones disputatae* 54), 274–288, hier: 280.

¹⁴⁵ Vgl. diese Qualifizierung und die nähere Darstellung dieser Position bei H. PISSAREK-HUDELST, *Lehramt*, 169–171.

¹⁴⁶ Vgl. LG 22b: „Die gleiche kollegiale Gewalt [wie in einem Konzil] kann gemeinsam mit dem Papst von den in aller Welt lebenden Bischöfen ausgeübt werden, wofern nur das Haupt des Kollegiums sie zu einer kollegialen Handlung ruft oder wenigstens die gemeinsame Handlung der räumlich getrennten Bischöfe billigt oder frei annimmt, so daß ein eigentlich kollegialer Akt zustandekommt“ sowie K. Rahner, *Kommentar*, 224–229.

¹⁴⁷ Vgl. A. ANTÓN, *Episcopi*, 229, und K. RAHNER, *Kommentar*, 227.

¹⁴⁸ Vgl. Schema *Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia*, in: *AcSynVat* I/4, 12–121, hier: n. 30e.

¹⁴⁹ Vgl. Schema *Constitutionis Dogmaticae de Ecclesia*, in: *AcSynVat* II/1, 215–281, hier: n. 19a (Hervorhebung von mir).

München von den deutschen und österreichischen Bischöfen erarbeiteten Vorlage für das Konzil¹⁵⁰. In diesen Vorbemerkungen¹⁵¹ wurde vertreten, die Unfehlbarkeit des Bischofskollegiums außerhalb des Konzils sei nur begründbar mit einem kollegialen Handeln, mit einem gemeinsamen Handeln des Bischofskollegiums als solchem. Über die Formulierung des Schemas kam es zu Diskussionen. Für die einen war die Ausdrucksweise klärungsbedürftig, für andere war *collegialem* eine klare Kennzeichnung der Handlungsweise als kollegial, wieder andere lehnten gerade dies rundweg ab. Bei der Vorbereitung des nächsten Schemas schlug der Konzilsperitus und heutige Konsultor der Kongregation für die Glaubenslehre U. Betti in der zuständigen Unterkommission vor, die Passage „*collegialem nexum servantes*“ einfach zu streichen, um der umstrittenen Frage aus dem Wege zu gehen. Zustimmung erfuhr er von H. Schauf und Erzbischof E. Florit. K. Rahner widersprach und plädierte für die Beibehaltung. Als andere meinten, die Formulierung mache nur in psychologischer Hinsicht Schwierigkeiten, und empfahlen, eine andere Ausdrucksweise zu suchen, wurde der Text auf Vorschlag von Titularbischof P. Parente geändert. Jetzt sollte es „*communione nexum servantes*“¹⁵² heißen. So lautete der Passus auch im verbesserten Schema von 1964. Beim universalen ordentlichen Lehramt hielt man die Frage bewußt offen; man schloß die Möglichkeit nicht aus, wollte aber keine Festlegung darauf, daß das Kollegium hier (notwendig) in kollegialer Form tätig wird. Bei der Unfehlbarkeit des Konzils lehnte man es ab, die Kollegialität eigens zu erwähnen, weil sie als selbstverständlich vorauszusetzen sei¹⁵³.

Diese Fassung wurde in der Folgezeit nicht mehr aufgegeben. 159 Konzilsväter unternahmen zwar nochmals einen Vorstoß mit der Tendenz, ein Verständnis der offenen Formulierung im Sinne von kollegial auf jeden Fall auszuschließen: Sie beanstandeten die Formulierung, daß die Bischöfe,

¹⁵⁰ Das Treffen fand am 5. und 6. Februar 1963 statt. Die Theologen waren Grillmeier, Hirschmann, Rahner, Ratzinger, Schmaus, Schnackenberg, Semmelroth und Wulf, vgl. U. BETTI, *Dottrina*, 76 A. 67 und 84 f. 90 sowie AcSynVat I/4, 601; die aus zwei Faszikeln bestehende Vorlage vgl. ebd., 602–639.

¹⁵¹ Sie wurden nach dem Treffen von einigen Vätern als erläuternde Bemerkungen verfaßt und sind auszugsweise wiedergegeben bei U. BETTI, *Dottrina*, 453–455 als „*Quaedam annotationes*“ allo Schema die *Padri di lingua tedesca*“.

¹⁵² Vgl. U. BETTI, *Dottrina*, 478 f. 210 sowie die entsprechende Formulierung im Schema *Constitutionis dogmaticae de Ecclesia. Textus emendatus*, in: AcSyn Vat III/1, 158–233, hier: n. 25b. Vgl. auch die Begründung der *Relatio* de n. 25, antea 19, in: ebd. 250–253, hier: 251 f. (H): „... ad vitandam quaestionem disputatam utrum in magisterio ordinario et universali verificetur actus stricte collegialis, prouti in Concilio Oecumenico habetur“.

¹⁵³ Vgl. U. BETTI, *Dottrina*, 479.

wenn sie in der genannten Weise übereinkämen, diese Lehre unfehlbar „verkündeten“ („enuntiant“). Um auszuschließen, daß dieses aktive Verkündigen im Sinne eines eigentlichen kollegialen Aktes verstanden würde, wollte man eine entsprechende Änderung. Sie wurde abgelehnt mit der Begründung, der Text suggeriere in keiner Weise („nullo modo“), es gehe hier um einen kollegialen Akt im strikten Sinn. Das Konzil nehme zu dieser Frage nicht Stellung: Nur das Faktum der Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums werde hier verkündet¹⁵⁴, mehr nicht.

Da das Konzil in der Tat eine affirmative Antwort auf die Frage nicht ausgeschlossen hatte, vertraten Theologen anschließend verschiedentlich die Auffassung, wegen des Gesamttenors der konziliaren Lehre über die Kollegialität der Bischöfe, einschließlich der Möglichkeit einer kollegialen Handlungsweise des Gesamtepiskopats auch außerhalb eines Konzils, müsse das ordentliche und universale Lehren des Bischofskollegiums notwendig als kollegialer Akt im eigentlichen Sinne verstanden werden¹⁵⁵. Dieselben Kriterien wie für einen solchen Akt – Aufruf dazu durch den Papst als Haupt des Bischofskollegiums oder die Billigung oder freie Annahme eines gemeinsamen Handelns des Kollegiums durch sein Haupt – müßten auch beim ordentlichen und universalen Lehramt immer erfüllt sein.

In diesem Sinne verstehen manche Kanonisten in c. 749 § 2 Zweiter Halbsatz CIC das ordentliche und universale Lehramt als Anwendungsfall des c. 337 § 2 CIC¹⁵⁶, mit dem der Gesetzgeber die Möglichkeit eines außerkonziliaren kollegialen Aktes des Gesamtepiskopats in die kirchliche Rechtsordnung aufgenommen hat. Dies würde bedeuten, der Gesetzgeber hätte die vom Konzil bewußt offen gelassene Frage zugunsten der Kollegialität der ordentlichen und universalen Lehrweise entschieden. Warum wurde dann das einfache Mittel der gesetzlichen Verweisung nicht angewendet? Welchen Hinweis gibt es aus dem Wortlaut des c. 749 § 2 CIC? Er lehnt sich eng an die konziliare Formulierung mit ihrer Vermeidung einer Festlegung auf das kollegiale Verständnis an. Was fehlt –

¹⁵⁴ Vgl. *Modi a Patribus Conciliaribus propositi a Commissione Doctrinali examinati*. III. Caput III. De Constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de Episcopatu. *Relatio de particularibus*, in: *AcSyn Vat III/8*, 55–109, hier: 89 n. 163.

¹⁵⁵ Vgl. K. RAHNER, *Kommentar*, 237 und A. ANTÖN, *Episcopi*, 246.

¹⁵⁶ Vgl. H. MUSSINGHOFF, in: *MK 749, 3*; K. WALF, *Einführung in das neue katholische Kirchenrecht*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1984, 136 f. mit Hinweis auf das sogenannte „Briefkonzil“.

und zwar vom Beginn der Textgeschichte an¹⁵⁷ –, ist ausgerechnet jenes Wort, dem während des Konzils – wie gesehen – von einigen ein kollegialer Sinn beigelegt wurde, nämlich der Ausdruck „enuntiant“¹⁵⁸. Selbst dieser mögliche Anklang an den Kollegialitätsgedanken ist im Text nicht enthalten.

Das geltende Recht versteht die spezifische Lehrübereinstimmung beim ordentlichen und universalen Lehramt des Bischofskollegiums, anders als in der Diskussion unter Theologen vertreten, nicht als notwendig kollegialen Akt. Der Gesetzgeber geht mithin davon aus, für die Unfehlbarkeit einer Lehre sei nicht erforderlich, daß sie universal, als endgültig *und* in einem kollegialen Akt vom Gesamtepiskopat gelehrt wird. Der Gesetzgeber hat die dagegen vorgetragenen Bedenken¹⁵⁹ für nicht tragfähig erachtet.

Natürlich *kann* der Papst zur unfehlbaren Vorlage einer Lehre den Gesamtepiskopat im Sinne des c. 337 § 2 CIC zu einer kollegialen Handlung aufrufen, etwa eine förmliche Befragung vornehmen oder aber einen allgemeinen Lehrkonsens förmlich billigen oder rezipieren. Aber dies ist – aus seiner Sicht – für die Inanspruchnahme der Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts nicht notwendig. Und es kann mit Recht gefragt werden: Wäre eine schriftliche Umfrage unter den Bischöfen überhaupt noch als „ordentliche“ Ausübung des Lehramts zu bezeichnen? Wäre eine solche Maßnahme nicht eher eine außerordentliche, so daß c. 337 § 2 CIC, im Tätigkeitsfeld „Lehren“ angewendet, eine weitere Form der außerordentlichen Lehrentscheidung darstellte, es diese mithin innerhalb und außerhalb eines Konzils gäbe¹⁶⁰?

¹⁵⁷ Vgl. c. 56 § 2 Schema Legis Ecclesiae Fundamentalibus cum relatione, TypPolVat 1969 (deutsch: HerKorr 24 [1970] 272–282). Das Fehlen des Ausdrucks kann nur als Faktum festgestellt werden. Gründe sind nicht dokumentiert.

¹⁵⁸ Siehe weiter o.

¹⁵⁹ Das zentrale Bedenken lautete: Ein Bischof könne auch beim autoritativen Vortrag einer Lehre als irreversibel von sich aus keinen unbedingten, sondern immer nur einen bedingten Gehorsam fordern. Von seiten der Gläubigen würde ein bedingter Gehorsam auf die autoritative Lehre eines Bischofs geleistet. Auch wenn Lehren und Gehorsam universal geschähen, änderte die Allgemeinheit nichts an der in sich nicht-unfehlbaren Lehrweise und der Bedingtheit des geleisteten Gehorsams. Es könne zwar sein, daß die ganze Kirche in bedingter Weise irrig eine Lehre für irreversibel halte. Dies sei aber kein Widerspruch zur Verheißung, die Kirche als Ganze könne nicht aus der Wahrheit fallen (Indefektibilität). Diese schließe nur aus, daß die ganze Kirche in absoluter Weise irre, vgl. H. PISSAREK-HUELIST, Lehramt 171–176.

¹⁶⁰ Vgl. so A. GÜNTHER, Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie 1, Vallendar-Schönstatt 1993, 39.

4. Offenkundigkeit des Konsenses nur bei gleichzeitigem Konsens der Theologen?

Frage: Kann man wie *Sullivan*, gestützt auf das Apostolische Schreiben *Tuas Libenter* Papst Pius' IX., den Konsens der Theologen zu einer notwendigen Voraussetzung für die Einforderung von Glaubensgehorsam für eine Lehre erklären? Wird damit die Bedeutung der Theologen in diesem Schreiben richtig erfasst? Es wollte doch gerade die Autorität des Lehramts in möglichst breitem Umfang einfordern. Göttlicher Glaube gebühre nicht nur Lehren, die von Konzilien oder Päpsten definiert worden seien – so beginnt der von *Sullivan* angeführte Absatz –, sondern auch dem, was das ordentliche Lehramt der über die Welt verteilten Bischöfe als göttlich geoffenbart weitergebe und was „deshalb“ vom universalen und konstanten Konsens der Bischöfe festgehalten werde. Der Konsens der Theologen ist Folge der lehramtlichen Vorlage, er kann stützend hinzutreten, kann aber nicht gegen das Lehramt angeführt werden. Dies zeigt auch der Kontext jenes Schreibens. Es betont die Gehorsamspflicht aller Gläubigen gegenüber dem Lehramt und fordert die Unterwerfung des Gewissens über den Bereich hinaus, in dem Glaubenszustimmung verlangt ist¹⁶¹.

5. Offenkundigkeit nur durch Akzeptanz seitens aller Gläubigen?

Sullivan will darüber hinaus mit c. 750 CIC belegen, die allgemeine Zustimmung der Gläubigen sei einer der Wege zur Feststellung, daß eine Lehre tatsächlich vom ordentlichen und universalen Lehramt vertreten werde¹⁶². Der Canon besage, „daß, wenn eine Lehre vom ordentlichen und universalen Lehramt als göttlich geoffenbart vorgelegt wird, dies *offenkundig werde durch das allgemeine Anhängen der Christgläubigen*“¹⁶³. Ohne eine Auslassung anzuzeigen, zitiert er unvollständig. Korrekt lautet der Passus, der sich auf alle Formen der Ausübung des unfehlbaren Lehramts bezieht: „... , was ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Christgläubigen *unter der Führung des heiligen Lehramtes* offenkundig gemacht wird“ (Hervorhebung von mir).

¹⁶¹ Vgl. DENZ.-HÜN. 2879 f. sowie zu Entstehung und Inhalt des Schreibens J. P. BOYLE, *The 'Ordinary Magisterium': Towards a History of the Concept* (1) und (2), in: *Heythrop Journal* 20 (1979) 380–389 und 21 (1980) 14–29.

¹⁶² Vgl. *Guideposts*, 6.

¹⁶³ Ebd.: „A third criterion is proposed in Canon 750 of the Code of Canon Law, which says that when a doctrine is proposed as divinely revealed by the ordinary and universal magisterium, this is *manifested by the common adherence of Christ's faithful*“ (Hervorhebung von mir).

Ist – aus der Sicht des Lehramts – der Glaubenssinn des Gottesvolkes nicht der „Sinn“ eines hierarchisch verfaßten Volkes? H. J. Pottmeyer hat darauf hingewiesen, daß die – im Canon anklingende – Konzilsaussage über den Glaubenssinn aus LG 12 die Frage offen läßt, „ob der *sensus fidei* der Gläubigen über die treue Gefolgschaft gegenüber dem Lehramt hinaus ein relativ eigenständiges prophetisches Zeugnis dafür darstellt, wie heute in den unterschiedlichen Kontexten unserer Welt der Glaube festgehalten, lebendig bezeugt und fruchtbar gemacht werden kann“¹⁶⁴.

Die Formulierung des c. 750 CIC ist nicht mehr als das Überbleibsel eines ursprünglich vorgesehenen eigenen Canons über den Anteil des Gottesvolkes am prophetischen Amt Christi, über die Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Gläubigen im Glauben und über den Glaubenssinn. Der Verzicht auf diese Bestimmung im Laufe der Reform des CIC belegt, daß der Gesetzgeber im Lehrrecht, in das Aussagen zum „*sensus fidei*“ gehörten, die Reflexionen in der Theologie zum Glaubenssinn nicht rezipieren wollte¹⁶⁵.

P. Hünermann meint, Papst und Bischöfe hätten keinen anderen Zugang zu den verschiedenen Bezeugungen des Evangeliums – etwa durch das Zeugnis der Väter, die Glaubensverkündigung des Papstes und der Bischöfe, das Zeugnis der großen Theologen – „als die Laien oder die Theologen“¹⁶⁶. Das rechte Verständnis des Wortes Gottes erfolge grundsätzlich unter „den Bedingungen endlichen menschlichen Erkennens und begrenzter menschlicher Praxis. Dies bedeutet, daß die Bischöfe wie die Theologen und die Laien auf jene Hilfen, Sicherungsmechanismen und bewährten institutionellen Formen angewiesen sind, die menschliche Endlichkeit zur Beförderung ihres Erkennens und ihrer Praxis entfaltet hat. Geistvolles Verkündigen und Lehren setzt die volle Berücksichtigung dieser endlichen Arbeitsschritte voraus. ... Die Hörenden haben im Glauben Recht und Pflicht, sich ein Urteil über die amtliche Verkündigung in der Kirche zu bilden, um sie verantwortlich und gewissenhaft anzunehmen“¹⁶⁷.

Fragen: Ist damit gemeint, authentisches Lehren könne nur dann geisterfüllt sein und in der Autorität Christi erfolgen und damit verbind-

¹⁶⁴ Vgl. Das Lehramt der Hirten und seine Ausübung. *Offene Fragen – Auswege aus einem Streit*, in: Theologisches Jahrbuch 1982, 254–266, hier: 257.

¹⁶⁵ Vgl. für die Diskussion P. SCHARR, *Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsentstheorie der Wahrheit*, Würzburg 1992 (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 6).

¹⁶⁶ Reflexionen, 141. Der Ausdruck „Laien“ ist hier nicht im kirchenrechtlichen Sinne, sondern in der Bedeutung von „Nichtfachmann“ verwendet.

¹⁶⁷ Reflexionen, 141 f.

lich sein, wenn die Hörer es aus eigener Einsicht nachvollziehen? Soll authentisches Lehren als eine autoritative Vorgabe verstanden werden, die ihre volle Verbindlichkeit erst durch die Rezeption im Sinne einer Art Ratifizierung durch die Gemeinschaft der Gläubigen erhält? Welchen Beleg gibt es dafür, daß diese Auffassung das Selbstverständnis des kirchlichen Lehramts wiedergibt?

6. These: Offenkundigkeit des synchronen Konsenses durch eine authentische Erklärung des Papstes

Wenn der von c. 749 § 2 CIC geforderte synchrone Konsens nicht notwendig in einem einzigen und gemeinsamen Akt besteht, bleibt aber erst recht die Frage: Wie wird er für die Gläubigen offenkundig? Hier gibt es eine weithin übersehene Möglichkeit. Sie wurde während der Codexreform eigens erwogen und zwar zeitweilig im Gesetzesentwurf vorgesehen. Die obligatorische Festlegung darauf wurde dann aus Gründen der Opportunität unterlassen. Als Möglichkeit zur Gewährleistung von Rechtssicherheit blieb sie jedoch im Blick. Auch während der Erarbeitung des c. 749 § 2 CIC wurde gefragt, wie denn die Forderung nach Offenkundigkeit im Falle des ordentlichen und universalen Lehramts erfüllt sein könne. In einem Entwurf zu diesem Canon fügte man einen Zusatz an. Er sollte als Vorschlag und Grundlage für die weitere Diskussion gelten und wurde daher in Klammern gesetzt. Er besagte, daß beim ordentlichen und universalen Lehramt der Konsens in der Lehre durch eine (nur) authentische (= autoritative, aber nicht-unfehlbare) Erklärung des Papstes feststehen könne: „...convenit: (quo quidem ultimo in casu de Episcoporum in docendo consensione, authentica Romani Pontificis declaratione constare potest)“¹⁶⁸.

In der anschließenden Diskussion befürwortete ein Konsultor diesen Zusatz. Das, was die Bischöfe einmütig lehrten, werde auf diese Weise vom „Summus Pontifex“ rezipiert, und dieser erkläre selbst, daß eine solche Einmütigkeit existiere. Dagegen warf ein anderer ein, diese Einmütigkeit könne auch auf andere Weise feststehen. Mehrere forderten Gewißheit in dieser Frage. Schließlich bemerkte einer, die Lösung dieser Frage, die sich de facto nur selten stelle; hänge in jedem einzelnen Fall vom Römischen Pontifex ab¹⁶⁹. Erneut bestand ein Konsultor darauf, es sei angemessen den Zusatz beizubehalten; seine Auslassung bedeute eine Lücke. Als Begründung gab er an: es könne vorkommen, daß einige Bischöfe oder sogar

¹⁶⁸ Vgl. I. HERRANZ (Actuarius), *Coetus specialis studii „De Lege Ecclesiae Fundamentalis“* (Sessio IX^a), in: *Communicationes* 9 (1977) 83–116, hier: 108 (= Sessio IX) (Hervorhebung von mir).

¹⁶⁹ Vgl. I. HERRANZ (Actuarius), *Sessio IX*, 108.

Bischofskonferenzen an Irrtümern gegen den Glauben festhielten. Der „Summus Pontifex“ könne dann nicht erklären, daß diese nicht in Gemeinschaft mit ihm stehen. Im übrigen, fügte er hinzu, gebühre einer Lehre, die von *einigen* Bischöfen verkündet werde, von seiten der Gläubigen nur Gehorsam; wann aber – so fragt er – sei eine Einmütigkeit gegeben, die Glaubenssachse fordere? Er beantwortete selbst seine rhetorische Frage: Eine Wahrheit, welche die [über die Welt] verteilten Bischöfe lehrten, könne nicht „de fide“ genannt werden, wenn nicht die ausdrückliche Erklärung des Papstes hinzukäme.

Dem bei dieser Sitzung anwesenden Präsidenten der Reformkommission, *P. Kard. Felici*, war der vorgeschlagene Zusatz nicht deutlich genug: Seiner Einschätzung nach klinge er so, als ob der „Summus Pontifex“ die Obliegenheiten eines Notars erfülle, als sei er auf die Funktion reduziert zu rezipieren und zu deklarieren: Daher solle der Text nicht von einer bloßen Deklaration sprechen, sondern von einer ausdrücklichen Approbation.

Ein Konsultor wandte daraufhin ein, die Erklärung des „Summus Pontifex“ bewirke nicht, daß eine Lehre als unfehlbar zu gelten habe, wenn er dies nicht ausdrücklich sage; es sei daher unnütz, den Zusatz in der Klammer beizubehalten. Der Kardinal und mit ihm weitere Konsultoren widersprachen: Es gebe auch kein Konzilsdokument ohne Unterschrift des „Summus Pontifex“; aus dieser Unterschrift gehe sowohl die Übereinstimmung als auch die Deklaration hervor, daß eine solche Lehre gemeinsam festgehalten wird, und deshalb könne das Prinzip angewandt werden, nach dem eine solche Lehre als „de fide“ zu betrachten sei. Dem hielt wiederum ein Konsultor die Befürchtung entgegen, dies bedeute den Übergang vom ordentlichen zum außerordentlichen Lehramt. Es scheine stattdessen zu genügen, daß alle Bischöfe – wenigstens moralisch – eine Doktrin lehrten, die der „Summus Pontifex“ auf gleiche Weise lehre; dann nämlich habe man theologische Gewißheit. Die sofort anschließende Abstimmung ergab mit 22:2 eine überwältigende Mehrheit für die Beibehaltung der Klammerformel¹⁷⁰.

Während der Codexreform kam demnach als eine konkrete Möglichkeit, für die Gläubigen die Unfehlbarkeit einer Lehre offenkundig zu machen, eine päpstliche Erklärung in den Blick. Alternativen wurden nicht genannt. Dabei changiert das Verständnis eines solchen päpstlichen Aktes zwischen der bloßen Deklaration des Faktums, daß der Konsens besteht, und der ausdrücklichen Rezeption einer von den übrigen Bischöfen einhellig vertretenen Lehre. Letzteres hätte als eine Version des außerkon-

¹⁷⁰ Vgl. ebd., 109.

ziliaren Aktes nach c. 337 § 2 CIC verstanden werden können, obwohl die Frage der Kollegialität nicht ausdrücklich behandelt wurde. Es scheint hier weniger vom Gesamtepiskopat als Kollegium als vielmehr vom Gegenüber von Papst und übrigen Bischöfen her gedacht worden zu sein, wobei auf die Prärogative des ersteren geachtet werden sollte.

Vor diesem Hintergrund war zu erwarten, daß der Text als c. 58 § 2 Schema LEF/1976 zur Konsultation an die beiden päpstlichen Reformkommissionen ging. Bei der nächsten Sitzung der zuständigen Arbeitsgruppe der Reformkommission wurden den Teilnehmern wie üblich die bisherige Fassung des Entwurfs vorgelegt und die Änderungsanträge aus der Konsultation vorgetragen. Ohne daß dieser Dokumentation zu entnehmen ist, daß dies bemerkt wurde, wies der als bisheriger Entwurf ausgewiesene c. 58 § 2 aber eine entscheidende Änderung auf: Statt „*potest*“ hieß es jetzt „*debet*“. Aus einer Möglichkeit war so eine Voraussetzung geworden. Die Arbeitsgruppe hatte darüber nicht befunden; wann, von wem und aus welchem Grund diese Änderung vorgenommen wurde, ist nicht belegt¹⁷¹. Der Canon ging mit der nicht diskutierten Änderung als c. 749 § 2 in das dem Papst vorgelegte Schema CIC 1982 ein.

Während der letzten Überprüfung, die der Papst persönlich mit einem kleinen Beraterkreis vornahm, wurde der Zusatz auf Vorschlag von U. Betti¹⁷² wieder gestrichen. Außer als maximale Unterstreichung der Rolle des Römischen Bischofs auch beim ordentlichen und universalen Lehramt sei der Zusatz völlig unangebracht: Die Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts schlosse evidentermaßen die Übereinstimmung mit dem Papst ein. Eine zusätzliche eigene Erklärung sei diesbezüglich daher nicht erforderlich. Sie könne höchstens eine gewisse Sicherheit für die Übereinstimmung unter den Bischöfen und mit dem Papst erbringen und damit für die Zustimmungspflicht nach c. 750 CIC. Die Irreformabilität der Lehre stamme aber nicht aus einer solchen Erklärung, sondern gehöre innerlich zur Lehre selbst, sofern sie von allen Bischöfen als endgültig festzuhalten gelehrt werde. Die Argumentation,

¹⁷¹ Vgl. die Berichterstattung dazu bei I. HERRANZ (Actuarius), *Coetus specialis „De Lege Ecclesiae Fundamentalī“* (Postrema recognitio Schematis), in: *Communicationes* 13 (1981) 44–110, hier: 66. Das Schema LEF/1976 wurde nicht veröffentlicht. Vgl. allerdings eine deutsche Übersetzung: Der neue Entwurf einer *Lex fundamentalis*, in: HK 32 (1978) 623–632. Dort wird in c. 5892 die Schlußpassage mit „*muß*“ wiedergegeben, vgl. ebd., 629.

¹⁷² Vgl. R. J. CARD. CASTILLO LARA, *Le Livre III du CIC de 1983. Histoire et principes*, in: *L'Année Canonique* 31 (1988) 17–54, hier: 38 f.

die zur Einführung der Klausel geführt hatte, bezeichnet *Betti* als ziemlich trügerisch und abwegig¹⁷³.

Das bedeutet: Gestrichen wurde die *Vorschrift*, die Gewißheit über das Vorliegen einer definitiven Lehre des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums *müsse* durch eine authentische Erklärung des Papstes feststehen. Die *Möglichkeit*, dadurch eine bereits gegebene Unfehlbarkeit offenkundig zu machen, wurde mit der Streichung nicht bestritten; sie blieb aus der Perspektive der Rechtssicherheit als opportun im Blick. Es sollte lediglich das mögliche Mißverständnis ausgeschlossen werden, ein solcher päpstlicher Akt bedeute mehr, als die bloße Feststellung einer Lehrübereinstimmung des Bischofskollegiums. Die Formel sollte weder zur Legitimierung der Unfehlbarkeit des ordentlichen päpstlichen Lehramts herangezogen werden können noch zur Rechtfertigung der Notwendigkeit eines streng kollegialen Vorgehens.

Nachdem feststeht, daß der Papst in OS die Lehre von der Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen auf Grund des eindeutigen Sprachgebrauchs im Lehrrecht des CIC mit dem Ausdruck „definitive“ als irreformabel bezeichnet *und* daß der Papst nicht „ex cathedra“ gelehrt hat *und* das ordentliche Lehramt des Papstes nicht unfehlbar ist, lautet die entscheidende Frage: Was kann OS anderes sein als der Rückgriff des Papstes auf die während der Codexreform erwogene, im CIC zwar nicht vorgeschriebene, aber gleichwohl nicht ausgeschlossene Form, eine auf Grund des Lehrkonsenses des Bischofskollegiums bereits gegebene Irreformabilität offenkundig zu machen? Die Charakterisierung des päpstlichen Aktes in den offiziellen Kommentaren und im Responsum würde damit fast wörtlich übereinstimmen.

Wie läßt sich der Verbindlichkeitsgrad erklären? Der Papst ist davon überzeugt, daß der Gesamtepiskopat – jedenfalls ohne konsensgefährdende Ausnahmen – sowohl in der Ablehnung der Priesterweihe für Frauen übereinstimmt, als auch darin, daß die Kirche hier zu einer Positionsänderung nicht befugt ist. Er hat keinen Zweifel daran, daß die in c. 749 § 2 CIC geforderte Lehrübereinstimmung gegeben und die Lehre von OS damit bereits unfehlbar ist. Deshalb sah er keine Notwendigkeit zu einer umfassenden Befragung der Bischöfe. Wegen der vielfältigen Anzweiflung oder Bestreitung durch Theologen wie auch einzelner uneindeutiger bischöflicher Äußerungen war das Faktum des Konsenses der Bischöfe und damit die Unfehlbarkeit jener Lehre für die Gläubigen

¹⁷³ Vgl. U. BETTI, In margine al nuovo Codice di diritto canonico, in: *Antonianum* 68 (1983) 628–647, hier: 644 und A. 44.

allerdings nicht offenkundig. Die Lehre konnte einen rechtlichen Anspruch auf den ihr gebührenden Glaubensgehorsam noch nicht erheben. Daher sah der Papst sich zu seinem Schreiben OS veranlaßt. Er geht nun davon aus, daß mit seiner autoritativen Feststellung dem Erfordernis der Offenkundigkeit nach c. 749 § 3 CIC Rechnung getragen ist. Damit besteht die Rechtspflicht, die Lehre von OS im Glaubensgehorsam anzunehmen. Mit OS wurde das ordentliche und universale Lehramt der über die Welt verteilten Bischöfe für die Unfehlbarkeit einer Lehre in Anspruch genommen. Frage: Was spricht gegen diese Erklärung?

Das päpstliche Lehramt hat seit Mitte der 70er Jahre verbindlich verkündet, die Kirche besitze nicht die Vollmacht zur Änderung ihrer Position; diese stimme „mit dem Plane Gottes für seine Kirche“ überein¹⁷⁴, und dies gelte unabhängig von den theologischen Gründen, die zur Illustrierung und besseren Vermittlung der Lehre nützlich, für ihre Geltung aber nicht notwendig sind. Dementsprechend wird bereits bei der Auswahl der Kandidaten für das Bischofsamt darauf geachtet, daß keine Abweichung in bezug auf die Lehre über das Priestertum der Frau zu erwarten ist. Konnte es angesichts der Souveränität solchen Lehrens gegenüber historischen und exegetischen Einwänden¹⁷⁵ und der genannten Sicherheitsvorkehrungen noch ausgeschlossen werden, daß die Lehre inhaltlich als unabänderlich gemeint war? Hat es während der letzten zwei Jahrzehnte aus Teilen des Weltepiskopats Widerspruch gegen die Lehre selbst oder gegen ihre (doch wohl in jedem Fall möglicherweise gemeinte) Unwiderruflichkeit gegeben? Wurde sie von Bischöfen ausdrücklich als änderbare und vielleicht sogar als bald zu revidierende Lehre vorgetragen? Ist auf eine Rezeption und Weitergabe dieser Lehre seitens des Episkopats erkennbar verzichtet worden? Wurde sie ohne jene Qualifizierungen verkündet, die als Ausschluß jeder Änderung hätten verstanden werden können? Solche Nicht-Rezeption unter Verzicht auf ausdrücklichen Widerspruch dürfte unter den heutigen weltweiten Kommunikationsbedingungen kaum verborgen geblieben sein. Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Stellungnahme – sei es als nachgeholte Rezeption oder als bleibender Widerspruch dürfte nur aufgeschoben gewesen sein bis zu dem

¹⁷⁴ Vgl. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, 13 und 21 Nr. 4e.

¹⁷⁵ Die Kongregation für die Glaubenslehre hatte bekanntlich bereits vor „Inter Insigniores“ bei der Päpstlichen Bibelkommission einen Bericht zur Rolle der Frau in der Bibel angefordert. Dieser kam u. a. zu dem Ergebnis, ein Ausschluß der Frau vom Priestertum könne aus der Hl. Schrift nicht hinreichend begründet werden. Die Kongregation hat sich diese Ergebnisse nicht zu eigen gemacht, vgl. W. GROSS, Bericht der Päpstlichen Bibelkommission, 1976, in: DERS. (Hg.), Frauenordination, 25–31.

Zeitpunkt, in dem die bisherige Nicht-Rezeption vom Papst bemerkt und eine Stellungnahme verlangt worden wäre¹⁷⁶.

Was aber, wenn solche päpstliche Lehre weltweit von den Bischöfen widerspruchlos übernommen wird, in ihren eigenen Amtsblättern und offiziellen Publikationen veröffentlicht wird, wenn sie in eigenen Heftreihen den Gläubigen in Übersetzung und kostenlos zugänglich gemacht wird? Ist nicht vorauszusetzen, daß diese Rezeption in dem Sinne erfolgt, den der Papst gemeint hat, und daß nicht stillschweigend eine andere Interpretation unterlegt wird? Was ist, wenn nirgends oder bei keiner konsensbedrohlichen Zahl von Bischöfen erkennbar ist, daß sie und wo sie mit der päpstlichen Lehre nicht übereinstimmen oder sie nur in einem abgewandelten Sinn gelten lassen wollen? Kann man vor diesem Hintergrund eine Übereinstimmung bestreiten?

7. Nur scheinbarer synchroner Konsens?

Ein synchroner Konsens wird in der Tat auch vor diesem Hintergrund mit dem Hinweis darauf bestritten, das äußere Faktum der „Aufnahme“ einer päpstlichen Lehre sei für sich genommen nicht hinreichend aussagekräftig. Das Faktum schlosse nicht aus, daß die inneren Überzeugungen der Bischöfe davon abwichen. A. Dulles referiert im Zusammenhang mit der Lehre von OS den Einwand, die Einmütigkeit der Bischöfe würde in der direkten Konfrontation mit der konzertierten Bewegung, die sich der Stellung der Frauen in Kirche und Gesellschaft annimmt, vielleicht nicht standhalten. Es sei zudem zweifelhaft, ob bei dem heftigen Druck zur Konformität mit päpstlichen Lehren, dem die Bischöfe ausgesetzt seien, überhaupt eine hinreichende Freiheit bestehe für die Äußerung einer abweichenden Überzeugung¹⁷⁷.

Andere haben solche Bedenken unabhängig von der konkreten Lehre in OS geäußert. Bei der Aufnahme päpstlicher Lehren durch Bischöfe könne auch ein bloß äußerer Gehorsam gegeben sein. Sie könne auch aus mangelnder Einsicht in die formale Tragweite einer päpstlichen Lehre

¹⁷⁶ Vgl. bereits H. BARION, Die gegenwärtige Lage der Wissenschaft vom katholischen Kirchenrecht, in: W. BÖCKENFÖRDE (Hg.), Hans Barion. Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, München-Paderborn-Wien u. a. 1984, 341–403, hier: 356 A. 30: „Im Zeitalter des Weltpostvereins ist kein Zweifel mehr daran möglich, daß alle gesamtkirchlichen Lehräußerungen des Papstes . . . in der ganzen Kirche bekannt sind und umgekehrt ein die moralische Einhelligkeit ihrer Übernahme durch das Magisterium universale aller Ortsordinarien durchbrechender lehrmäßiger Widerspruch gegen derartige gesamtkirchliche Lehräußerungen nicht verborgen bleiben kann.“

¹⁷⁷ Vgl. Tradition, 1573.

geschehen; der Ausdruck „definitiv“ sei in sich nicht eindeutig bzw. – wie man seit dem CIC hinzufügen müßte – in seiner inzwischen eindeutigen lehrrechtlichen Bedeutung nicht bekannt oder nicht verstanden oder gleichbedeutende Formulierungen seien nicht in ihrer Bedeutung als „endgültig“ realisiert¹⁷⁸. Ein Auseinanderklaffen zwischen (scheinbarer) äußerer Zustimmung und (tatsächlicher) innerer Überzeugung von Bischöfen in bezug auf OS beschreibt (allerdings vor dem Responsum) auch W. Beinert: „Verhalten und leise haben verschiedene Bischöfe . . . die Erklärung des Papstes der Kritik unterzogen“¹⁷⁹. Und P. Hünermann formulierte: „Im März dieses Jahres ist der Entwurf des Dokumentes [OS] zwanzig Vorsitzenden von Bischofskonferenzen vorgelegt worden. Ich kann nur hoffen, daß bei einer solchen Versammlung die Bischöfe nicht ‚angepaßt‘ geredet haben, sondern ihrer Verantwortung gerecht geworden sind . . .“¹⁸⁰. Solche Äußerungen implizieren die Annahme eines (nur) scheinbaren synchronen Konsenses bei den Bischöfen. Dabei geht es um eine Behauptung, die belegt werden muß. Es läßt sich nicht sagen, ob sie und gegebenenfalls für wie viele Bischöfe sie zutrifft, insbesondere, ob deren Zahl eine konsensgefährdende Größe erreicht. Die Vermutung steht dafür, daß das Verhalten eines Bischofs in Tun oder Unterlassen seiner inneren Überzeugung entspricht. Deswegen ist bei derartigen Annahmen Vorsicht geboten. Einen nach c. 749 § 3 CIC relevanten Zweifel können sie jedenfalls nicht begründen.

Dennoch kann nicht ausgeschlossen werden, daß es auch bei Bischöfen eine Spannung zwischen Glauben und Bekenntnis geben kann. Über die Gründe mag man spekulieren, etwa ob es im Einzelfall an Einsicht fehlt oder an Mut, jene Spannung zu überwinden, ob und inwieweit Angst oder einfach sein Verständnis von Kollegialität einen Bischof, der innerlich nicht mit jener Lehre übereinstimmt, daran hindern, dies gegenüber dem Papst, gegenüber den Bischöfen „kollegen“ und gegenüber den „ihm anvertrauten“ Gläubigen kundzutun. Ein kirchenrechtlicher Beitrag ist nicht der Ort, solchen Überlegungen weiter nachzugehen.

Schlußbemerkung

Gibt es vor dem Hintergrund des Dargelegten eine andere Alternative als die, entweder den Ausschluß der Frau von der Priesterweihe zu bejahen

¹⁷⁸ Vgl. J. R. DIONNE, *The Papacy and the Church. A Study of Praxis and Reception in Ecumenical Perspective*, New York 1987, 350–352 und F. A. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church*, New York-Ramsey 1983, 125.

¹⁷⁹ Priestertum, 724.

¹⁸⁰ Bedenken, 410.

oder die Unfehlbarkeit des ordentlichen und universalen Lehramts des Bischofskollegiums in dieser Frage zu bestreiten? Ich habe bei der Lektüre einiger der genannten Autoren, die den infalliblen Charakter der Lehre von OS in Frage stellen, den Eindruck gewonnen, als werde – aus verstehbaren Motiven – nach einem Verständnis der lehramtlichen Aussagen gesucht, das es dem Lehramt ermöglicht, sich unter Beibehaltung der endgültig klingenden Formulierungen eine Revision offenzuhalten. Entspringt dieses Bemühen (nur) persönlicher Hoffnung oder gibt es konkrete Hinweise, daß das Lehramt selbst nach solchen Wegen sucht?

Wenn es bessere Argumente zur Bestreitung der Unfehlbarkeit der Lehre von OS gibt, dann müssen sie wegen des Grundsatzes des c. 749 § 3 CIC vorgetragen werden. Dies liefe darauf hinaus, daß der Papst in der Ausübung seines ordentlichen Lehramtes irrtümlich eine Lehre für heilsrelevant erklärt hätte.

Männern, die sich auf den Priesterberuf vorbereiten, soll, um bittere Enttäuschung zu vermeiden, in aller Klarheit gesagt werden, daß zu ihren Lebzeiten in der Frage des Zölibats, die ohne Zweifel eine diskutierbare und disziplinäre und damit reformable Einrichtung darstellt, eine Änderung nicht zu erwarten ist¹⁸¹. Wenn dies den Priesterkandidaten recht ist, muß es dann nicht einer ganzen Hälfte des Gottesvolkes billig sein, Klarheit in der Frage der Endgültigkeit der Lehre von OS zu erhalten? Dürfen sie solche Aufklärung und eindeutige Rede – so oder so – nicht gerade von ihren Bischöfen erwarten? Gilt das, was *Bischof K. Lehmann* von den kirchlichen Amtsträgern und anschließend von allen Gläubigen gefordert hat, nicht in besonderem Maße in dieser Frage von den Bischöfen selbst, nämlich: „Der Glaube braucht Mut zum öffentlichen Bekenntnis wie der Fisch das Wasser. Es ist sicher eine Sache derer, die Verantwortung tragen in der Kirche, ein solches Wort zur rechten Zeit deutlich zu sagen. Auch die Verkündigung und die Glaubensunterweisung aller Spielarten verlangen stets von allen, die von der Kirche zu diesem Dienst bestellt sind, *Entschiedenheit* und das, was der heilige Paulus ‚Freimut‘ (Parrhesia) nennt. Dies ist nicht nur Zivilcourage, sondern auch Treue zum Evangelium, *ob es anderen paßt oder nicht*“¹⁸².

¹⁸¹ Vgl. so mit nachvollziehbaren Gründen Bischof K. Lehmann, Nachfolge des Herrn in ungeteiltem Dienst. Brief an die Gemeinden über die Ehelosigkeit des Priesters, Mainz 1983, 7.

¹⁸² Ihr sollt meine Zeugen sein. Vom Sinn und Auftrag des Christseins, Hirtenwort des Bischofs von Mainz, Mainz 1996, 7 (Hervorhebung von mir).

Lehramt, Theologen und Gewissen

Nicht Gegenspieler, sondern Verwandte

Die Diskussionen um das kirchliche Lehramt¹ gehen heute nicht nur darüber, ob es besondere Kompetenz auch für das Feld der Moral besitzt. Nicht weniger kontrovers ist das Verhältnis des Lehramts zum Gewissen des einzelnen und noch einmal speziell zur Fachkompetenz und -autorität der Theologen. Nachdem das Grundproblem der Zuständigkeit des Lehramts für Fragen der Moral in dieser Zeitschrift bereits erörtert wurde², sollen nunmehr, wie dort schon angekündigt, die beiden anderen heute umstrittenen Themen bedacht und entsprechende Einwände und Lösungen erwogen werden. Damit sind bereits die beiden Abschnitte dieses Artikels gegeben. Im ersten wird die Beziehung zwischen Lehramt und Theologen reflektiert, im zweiten die zwischen Lehramt und Gewissen.

Beide Themenbereiche sind hier nicht erstmals zu bedenken. Es hat zumal zum ersten gerade in letzter Zeit eine Fülle von Äußerungen gegeben, sowohl bei Theologen³ wie von seiten des Lehramts, das sich in den letzten Jahren gleich zweimal dazu geäußert hat: in der Instruktion der Glaubenskongregation „Über die kirchliche Berufung der Theologen“ von 1990 und in der Enzyklika *Veritatis Splendor* von 1993.

Das Eigene der Ausführungen hier sei eine gewisse Zusammenfassung des bisher Gesagten, und zwar unter einem besonderen Stichwort. Es wird versucht, die Aspekte in diesem Verhältnis weitgehend anzusprechen unter dem Bild und der Kategorie der Verwandtschaft. Lehramt, Theologen und

¹ Gedacht ist im folgenden vor allem an das päpstliche oder römische Lehramt. Zur selten behandelten Thematik des bischöflichen Lehramts speziell für ethische Fragen vgl. H. GLEIXNER, Der Bischof – Lehrer der Moral? In: J. ERNST – ST. LEIMGRÜBER (Hg.) *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche*. Paderborn 1996, 257–277.

² Vgl. *Trierer Theologische Zeitschrift* 104(1995)223–238: Kirchliches Lehramt, Glauben und Moral. Geschichtlich-Systematisches zu einem katholischen Problem der Neuzeit.

³ Vgl. etwa M. SECKLER (Hg.), *Lehramt und Theologie*. Düsseldorf 1981; W. KERN (Hg.), *Die Theologie und das Lehramt*. Freiburg 1982; K.-H. WEGER, *Theologie und Lehramt*. In: *StdZ* 202(1984)323–331; R. FABER, *Freiheit, Theologie und Lehramt*. Innsbruck 1992; K. GOLSER, *Der Moraltheologe und die Gehorsamspflicht gegenüber dem Lehramt der Katholischen Kirche*. In: H. G. ANGEL u. a. (Hg.), *Aus reichen Quellen leben*. Trier 1995, 229–249; K.-H. PESCHKE, *Christliche Ethik. Spezielle Moraltheologie*. Trier 1995, 66–70.

Gewissen sollen gesehen und verstanden werden als miteinander verwandte Größen, die sich nicht ohne Schaden voneinander trennen lassen, die manches an Aufgabe gemeinsam haben, auch wenn sie – was aber ebenfalls für Verwandte gilt – Unterschiede aufweisen, verschiedene Funktionen haben und in Konflikt miteinander geraten können.

I. Lehramt und Theologen

Verwandt sind beide bereits aufgrund ihres Tuns. Lehramt *und* Theologen bedenken das Gut des Glaubens für Glaubende. Auch bei Theologen spricht man nicht zu Unrecht davon, daß sie ein Lehramt verwalten; mit dem Magister ist notwendig auch ein Magisterium gegeben. Und die Träger des amtlichen Lehramts sind – so jedenfalls dürfte es heute sein – nicht ohne jede Kenntnis der Theologie. In diesem Lehramt sind gewöhnlich solche tätig, die vorher Theologen waren und die es gewiß auch nachher noch sind. Auch die Entscheidungen des kirchlichen Magisteriums werden von Menschen mit theologischer Bildung gefällt. Gegenüber stehen sich nicht gleichsam Regierende und Experten, sondern höchstens zwei Arten von Theologen, die mit „amtlich“ und „privat“ nur vordergründig und recht unvollkommen bezeichnet sind. Eine exakte, absolut lupenreine Trennung zwischen Lehramt und Theologen ist also gar nicht möglich.

Verwandtschaft besteht ferner darin, daß sich Lehramt wie Theologen in der gleichen fundamentalen Situation befinden. Beide stehen nicht über dem Wort Gottes, sondern sollen ihm dienen, was ebenso auch für ihre Stellung zur Kirche gilt. Sie haben beide ihren Ort nicht über der Kirche, sondern in ihr und sind auch da zu einem Dienst bestellt. Auch der Theologe hat Begabung und Stellung erhalten jeweils für die anderen in der Kirche⁴; er soll wie das Lehramt nicht zunächst sich selber darstellen und verkünden. Und selbst im Vollzug dieses Dienens zeigt sich noch Verwandtschaft. Denn bei aller noch zu erklärenden Eigenständigkeit der Aufgaben ist beiden grundsätzlich der gleiche doppelte Auftrag gestellt: den Glauben zu *wahren* und ihn zu *entfalten*. Die Abwehr von Irrtümern ist nicht nur Aufgabe des Lehramts, und Innovationen und Anstöße sind nicht nur das Monopol und das alleinige Feld des Theologen.

Ein nicht geringeres Moment der Verwandtschaft ist schließlich darin zu sehen, daß beide in ganz ähnlicher Weise versucht sind. Wenn den Trägern des Lehramts gelegentlich ein Wille zu Macht und Selbstherrlichkeit nachgesagt wird, bedeutet das nicht, daß solche Neigungen bei

⁴ Die Ausrichtung ist freilich nicht darauf beschränkt, sondern geht darüber hinaus auch auf den außerkirchlichen Raum, wie in den Ausführungen zu den Aufgaben des Theologen noch deutlich wird.

Theologen niemals zu entdecken sind⁵. Die eigene Meinung mit der des Heiligen Geistes zu verwechseln, ist eine Gefahr nicht nur für Vertreter des Lehramts.

Keine Verwandtschaft im Sinne von Ähnlichkeit, wohl aber, daß man Hilfe und Beistand leistet, ist ein bestimmtes und durchaus mögliches Verhalten der Theologen: ihr Zusammenwirken mit den Trägern des Lehramts.

Dieses Miteinander ist vor allem in der Enzyklika *Veritatis Splendor* betont und beschrieben worden⁶, so sehr, daß nicht ganz grundlos befürchtet wurde, hier werde die Eigenständigkeit des Theologen und speziell des Moraltheologen ungebührlich eingeengt⁷. Die Befürchtung relativiert sich jedoch, wenn eine besondere Blickrichtung der Enzyklika angenommen wird: daß sie nicht die Aufgaben des Theologen überhaupt benennen will, sondern lediglich herausstellen möchte, wie Theologen die Aussagen des Lehramts verstärken können. Wo über die Rolle der Theologen insgesamt gesprochen wird, wie in der kurz zuvor erschienenen Instruktion der Glaubenskongregation „Über die kirchliche Berufung der Theologen“, klingen sehr wohl auch andere Aufgaben an. Allerdings ist das Moment des Miteinanders dort ebenfalls gesehen, und es ist gewiß auch das, was sich als erstes aufdrängt.

Dabei ist das Nächstliegende zweifellos eine Art Nacharbeit: daß Theologen die Entscheide und Äußerungen des Lehramts sowohl bekannt machen wie vertiefen und weiterführen. Denn auch noch so gute und richtige Äußerungen haben ihre Grenzen. Sie können nie ganz erschöpfend sein, bezeugen nicht in jedem Fall schon das tiefste Verständnis oder sind nicht immer schon in bester Weise formuliert, und selbst die Begründungen können mitunter ihre Grenzen haben⁸. Warum sollte ein Theologe es nicht als seine Aufgabe sehen, hier nach jeweils besseren Fassungen, Ausdrücken und Argumenten zu suchen und sie anzubieten⁹? Dazu

⁵ Daß Theologen heute auch de facto nicht ganz ohne Macht und Einfluß sind, zeigt sich da, wo bei Konflikten mit dem Lehramt die Öffentlichkeit gesucht wird. Wer es tut, kann sicher sein, daß die Gunst der Medien und der Öffentlichkeit fast blindlings ihm gehört. Zugleich ist nicht zu übersehen, daß es auch unter Theologen herrschende und beherrschende gibt, die Widerspruch und andere Meinungen nur schwer ertragen.

⁶ Vgl. Nr. 109–113.

⁷ Vgl. K. GOLSER, a. a. O. 233, 235, 240.

⁸ Mit letzterem rechnet nach *Veritatis splendor* ausdrücklich auch das Lehramt selbst (Nr. 110); die Instruktion der Glaubenskongregation „Über die kirchliche Berufung der Theologen“ spricht sogar von „Mängeln“ (Nr. 24).

⁹ So wird man die Aussage Pius', XII. in *Humani generis* (1950), daß nach der Entscheidung einer strittigen Frage durch das ordentliche päpstliche Lehramt diese

könnte er weiter als seinen Auftrag empfinden, die eigentlichen und tieferen Anliegen einer lehramtlichen Äußerung herauszuarbeiten: was etwa im letzten hinter der Absage an die In-vitro-Befruchtung steht¹⁰ oder hinter einer Entscheidung wie der von *Humanae vitae*¹¹. Und schließlich wäre ein dritter Aspekt der Nacharbeit im Nachdenken über Wege der Vermittlung zu sehen: wie Positionen und Aussagen des Lehramts jeweils näher an einzelne Gruppen und Kreise in der Kirche heranzubringen sind, etwa an Jugendliche oder Eheleute, Ärzte oder Journalisten oder auch an solche, die nur noch in Distanz zur Kirche leben. Zusammenarbeit mit dem Lehramt muß freilich nicht immer erst im Nachhinein kommen. Sie kann auch darin bestehen, daß Theologen bereits vorgängig zu Erklärungen und Entscheidungen des Lehramts tätig werden: daß sie zuarbeiten und eventuell notwendige Äußerungen des Lehramts allmählich vorbereiten: damit sie, wenn sie kommen, das volle Niveau der jeweiligen geschichtlichen Reflexionsstufe erreichen.

Bei Bemühungen dieser wie der vorhergehenden Art braucht ein Theologe nicht zu fürchten, zu einem bloßen Sprachrohr oder „Lautsprecher“ des Lehramts zu werden oder daß seine Arbeit sich in Dienstleistungen für dieses Amt erschöpft. Er kann sich sehr wohl – so er Wert darauf legt – auch in dieser Funktion profilieren und eigenes Können beweisen.

Eigentliches Thema ist das Eigene freilich dort erst, wo es um die jeweils *besonderen* Aufgaben von Lehramt und Theologen geht. Bei aller Verbundenheit und Zusammenarbeit gibt es solche durchaus, und sie stören das Bild von der Verwandtschaft absolut nicht. Denn Verwandte sind weder in allem gleich, noch sind sie zu gleicher Tätigkeit bestimmt. Die Glieder einer Familie etwa haben jeweils unterschiedliche Funktionen. Und so haben auch Lehramt und Theologen, ohne daß dadurch ihre Verbundenheit untereinander verlorengelht, ihre je charakteristischen, nur ihnen zukommenden Aufgaben, die nicht aufeinander reduziert werden können¹².

nicht mehr Gegenstand einer freien Diskussion unter Theologen sein könne (vgl. DS 3885), differenziert interpretieren dürfen. Dazu, daß diese Stelle aus *Humani generis*, die zunächst in einem Vorbereitungstext des Konzils noch aufgeführt war, in *Lumen gentium*, Art. 25 schließlich fortgefallen ist, vgl. K. GOLSER, a. a. O. 238.

¹⁰ Etwa die Sorge um die Wahrung des Menschlichen in der sexuellen Begegnung und bei der Weitergabe des Lebens.

¹¹ Etwa die Warnung, Erfüllung und Glück nicht von der Chemie oder Pharmazie zu erwarten.

¹² So Johannes Paul II., Ansprache bei der Begegnung mit Theologieprofessoren in Altötting 1980, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 25, 171; Instruktion der Glaubenskongregation.

Eine für den Theologen typische Aufgabe ist etwa das immer noch tiefere Erforschen und Reflektieren der Glaubenslehre: Sind bereits alle Seiten genügend beachtet? Ist die Bedeutung einer Aussage nicht noch weiter zu entfalten? Müßte ein bestimmter Einwand nicht stärker wahrgenommen werden?

Dazu kommt weiter das immer wieder neue Überprüfen von Positionen und Meinungen, ob und wie weit sie mit der kulturellen Entwicklung Schritt halten oder auf entstandene neue Fragen noch Antwort geben. Gerade im Bereich der Moral werden solche Kontrollen immer wieder nötig sein. Ist das Verbot des Zinsnehmens – so das klassische Beispiel – noch eine Forderung der Gerechtigkeit, oder erleidet der, der 1 000 DM verleiht, einen Verlust, wenn er zehn Jahre später lediglich diesen gleichen Betrag zurückerhält? Muß die Einäscherung eines Leichnams tatsächlich noch verboten werden? Ist die Spendung eines Organs wirklich nur als Selbstverstümmelung zu sehen? Aber auch grundsätzliche Fragen können zur Diskussion stehen: Läßt die moderne Psychologie noch zu, Sünde primär von der Sache her zu bestimmen? Oder: Ist das Gewissen richtig beschrieben, wenn man es nur als Instanz der *Anwendung* von Normen sieht? Diese kritische Arbeit der Theologen ist für den Erhalt der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Lehre unersetzlich. Allerdings wäre in diesem Zusammenhang auch zu erwarten, daß Theologen mit ähnlich kritischer Sonde ihre eigenen Ansichten prüfen und nicht meinen, sie selber müßten von jeder Beanstandung ausgenommen sein. Augustinus jedenfalls war sich nicht zu schade, gegen Ende seines Lebens ein ganzes Werk der Selbstkritik, die *Retractationes*, zu schreiben (426/27). Er will bewußt nicht zu denen gehören, „die kein Wort, das sie geschrieben haben, zurückzunehmen brauchten oder zurückzunehmen sich scheuten“ (Ep. 143, 2 f.)¹³. In ähnlicher Weise, aber schon mit Blick auf Rom, hat sich Thomas von Aquin am Ende seines Lebens geäußert. Nach dem Bericht des Bartholomäus von Capua¹⁴ hat er auf den Empfang der Sterbesakramente wenige Tage vor seinem Tod mit dem Bekenntnis geantwortet: „Ich empfangе Dich, Preis der Erlösung meiner Seele, ich empfangе dich, Wegzehrung meiner Reise, zu dessen Liebe ich studiert, gewacht, gearbeitet und gepredigt habe; über den ich gepredigt, den ich gelehrt habe. Nie

gregation „Über die kirchliche Berufung der Theologen“, Nr. 40. – Daß Theologie „nicht einfach und ausschließlich eine Hilfsfunktion des Lehramtes“ ist, wird auch von J. RATZINGER betont; vgl. DERS., *Wesen und Auftrag der Theologie*. Einsiedeln 1993, 92 f.

¹³ Vgl. den Hinweis auf diese und weitere Stellen bei B. ALTANER, *Patrologie*. Freiburg 1960, 378 f.

¹⁴ Ein Zeitgenosse (1248–1326) des Thomas, der ihn persönlich gekannt hat und im Prozeß zu dessen Heiligsprechung ein bedeutender Zeuge war.

habe ich etwas gegen Dich gesagt, und wenn ich es getan habe, so geschah es aus Unwissenheit, und ich will nicht auf meinem Irrtum beharren. Wenn ich Falsches über die Sakramente oder andere Themen gelehrt habe, so unterstelle ich dies dem Urteil der Heiligen Römischen Kirche. Dieser Kirche gehorsam verlasse ich nun dieses Leben.“¹⁵ Ob so nicht auch heute Theologen – um der eigenen Glaubwürdigkeit willen – damit rechnen sollten, daß Fehler und Schwächen bei ihnen selber vorkommen können?

Eine Aufgabe, die dem Theologen möglicherweise nicht exklusiv, aber vorrangig zukommt, ist sodann der Dialog mit den profanen Wissenschaften und der modernen Kultur: daß sie wahrnehmen, was dort geschieht und was gedacht und gesagt wird, daß sie aber auch das Erbe und die Antworten des Christlichen dort in Erinnerung bringen¹⁶.

Die vielleicht typischste Aufgabe des Theologen schließlich dürfte sein, daß er sich auf Neuland wagt, neue Verstehensmodelle entwirft, neue Lösungen sucht, auf Herausforderungen andere als die gewohnten Antworten gibt. Daß hier nicht immer schon alles und in jedem Stadium völlig klar und ausgewogen ist, dürfte verständlich sein. Denn alles Neue hat nicht schon von sich aus das Gütesiegel des Richtigen und Bewährten. Es ist zunächst einmal nur vermutlich oder wahrscheinlich wahr und sachgerecht. Aber indem die Kirche in den Moralstreitigkeiten des 17./18. Jahrhunderts zugunsten der probabilistischen Systeme entschieden hat, ist grundsätzlich auch eine Option für Theologen mit Mut zu neuen Wegen getroffen worden. Schon Innozenz III. hatte gemeint, daß das Reden *more scholastico* – im Unterschied zum Reden *more apostolico* – komplizierter und gewagter sein könne¹⁷.

Inzwischen ist vom Lehramt selber den Theologen wiederholt ein bestimmtes Maß an Freiheit in Forschung und Lehre sowie eine gewisse Eigenständigkeit zugesprochen worden¹⁸. Sie brauchen auch beides, wenn

¹⁵ Zitiert bei J.-P. TORRELL, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Freiburg 1995, 305.

¹⁶ Vgl. zu dieser Aufgabe auch K. GOLSER, a. a. O. 231 f.

¹⁷ Appendix de Regesta tit. 1 – PL 216, Sp. 1178.

¹⁸ Vgl. vor allem *Gaudium et spes*, Art. 62; *Sapientia christiana*, Art. 39, CIC, Can. 809; Instruktion der Glaubenskongregation „Über die kirchliche Berufung der Theologen“, Nr. 12. Nach Johannes Paul II. ist „eine selbständige theologische Forschung“ ein Wunsch der Kirche selbst (so wiederum in der Ansprache bei der Begegnung mit Theologieprofessoren in Altötting 1980; vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, Nr. 25 [Bonn 1980], 33). – Weitere Belege bietet H. MOLL, *Das Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes seit dem II. Vatikanischen Konzil*. In: W. BAIER u. a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*. St. Ottilien 1987, II, 1150 f., 1158 f., 1165–1170. –

sie ihren Aufgaben nachgehen und ihnen gerecht werden sollen. Es sind zudem Zusicherungen, die für eine gute Atmosphäre unerlässlich scheinen. Theologen sollten nicht fürchten müssen, auf Schritt und Tritt überwacht und bei jedem gewagten oder unklaren Wort getadelt zu werden.

Schwierigkeiten bereitet zur Zeit allerdings das Maß der zugestandenen Freiheit. Ist es nicht zu eng? Und bedarf es eigentlich einer Grenze? Müssen Theologen überhaupt an eine Leine gelegt werden? Oder sollte grundsätzlich nicht alles zur Disposition stehen und überprüft werden?

Wenigstens die letzte Frage läßt sich schlüssig beantworten, und zwar zu Recht mit einem Nein. Denn es ist kaum zu bestreiten, daß es eine völlig grenzenlose Freiheit hier ebenso wenig geben kann wie irgendwo sonst in dieser Welt. Zumindest im Bereich anderer Wissenschaften zeigt man sich heute davon überzeugt. Eine absolute, von allen anderen Rücksichten losgelöste Freiheit möchte man durchaus nicht überall zugestehen. Für den technisch-naturwissenschaftlichen Bereich meint man jedenfalls ausdrücklich auf Grenzen hinweisen zu können und sogar zu müssen, auch und gerade in der heutigen modernen Gesellschaft – trotz aller sonstigen Betonung der Freiheit. Man räumt Wissenschaftlern keine völlig freie Bahn mehr ein; einen Blankoscheck, alles und jedes erforschen und ausprobieren zu dürfen, will man längst nicht mehr geben¹⁹. Man meldet vielmehr nachdrücklich ein Mitspracherecht der Öffentlichkeit an. Sicher ist die Situation in den Geisteswissenschaften anders. Aber Gefährdungen sind gewiß auch in diesen Gebieten möglich. Politische Ideen und ihre Propagierung²⁰ können nicht weniger verderblich sein als bestimmte Techniken in Medizin oder Industrie. Und Fehlentwicklungen im Religiösen – Fanatismus²¹ oder Verworrenes²² – können sich verhängnisvoller auswirken als ein schädliches Medikament.

So hat denn auch ein Theologe schon von seinen spezifischen Aufgaben her mit Grenzen und Einsprüchen zu rechnen. Er wird nicht alles schon als unzumutbare Beschränkung seiner Freiheit verstehen müssen, sondern sich eher erinnert fühlen an seine Verantwortung gegenüber den anderen.

Zum Gedanken der „akademischen Freiheit“ vgl. auch J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie*. Einsiedeln 1993, 26–35.

¹⁹ Es sei erinnert an die Diskussionen um die Regeln zur Embryonenforschung in der Bioethik-Konvention des Europarates.

²⁰ Man denke an bestimmte Folgerungen aus anscheinend wissenschaftlich fundierten Ergebnissen der Rassenkunde oder Eugenik.

²¹ Hier sei erinnert an manche Sekten, aber es legt sich nahe, auch an eine Erscheinung wie die der Kreuzzüge zu denken.

²² Eines der schrecklichsten Beispiele dürfte die frühneuzeitliche Verfolgung von „Hexen“ und „Zauberern“ sein. Man meinte, den Kampf gegen das Böse auch auf diese Weise führen zu können bzw. zu müssen.

Man könnte sich sogar vorstellen, daß er auch selber sich immer wieder einmal nach der Berechtigung und Opportunität seiner Ansichten und Aussagen fragt. Es dürfte nicht schon ein Verrat an der Wahrheit sein, wenn er die eigene Arbeit daraufhin überprüft, ob etwa auch andere in der Kirche die Wahrheit tragen können, die er glaubt entdeckt zu haben (vgl. Joh 16, 12). Denn was er findet – daran sollte er sich wenigstens hin und wieder erinnern –, ist immer nur ein Stück der Wahrheit; Stücke aber können mitunter derart kantig und schartig sein, daß sie nur verletzen und Wunden schlagen.

Vieles von dem bisher Genannten gilt gewiß auch für das Lehramt und seine Aussagen. Aber es gibt einen entscheidenden Unterschied. Für den Theologen ist typisch das Arbeiten mit Argumenten, Belegen und Beweisen, für das Lehramt demgegenüber die autoritative Entscheidung und das authentische Zeugnis. Zweifelsohne vermögen auch Theologen das Richtige zu erkennen und sind berechtigt, davon zu reden. Nur kommt ihnen nicht jene Autorität zu, daß sie von anderen Zustimmung zu ihren Aussagen und Ansichten einfordern können. Mit einer derartigen Autorität hat man bislang in der katholischen Theologie der letzten Jahrhunderte nur das kirchliche Lehramt begabt gesehen.

Der Anspruch auf einen solchen Vorrang stößt heute weithin auf Unverständnis. Autorität kraft eines Amtes scheint vielen suspekt, wahrscheinlich ein Reflex der allgemeinen Reserve gegenüber allen Institutionen. Zu überwinden ist die Abwehr im Falle des kirchlichen Lehramts allein durch den Glauben daran, daß Christus nicht alles durch alle hat leiten und führen wollen, sondern diese Aufgabe nur einigen anvertraut hat, die eigens dazu bestellt sind. Wenn es damals die Apostel und vor allem Petrus waren, liegt es nahe, daß es heute diejenigen sind, die in ihrer Nachfolge stehen. Auch wenn das zu zeigen, nicht einfach ist, der Beweis, daß der Auftrag zu einem für alle maßgebenden Reden und Entscheiden bei einem anderen Träger gegeben ist – etwa in diesem oder jenem Theologen oder einer bestimmten Theologengruppe, so daß, was sie sagen, für alle verpflichtend und verbindlich sei –, ein solcher Beweis dürfte noch schwieriger zu führen und noch größeren Einwänden ausgesetzt sein.

Wo dagegen das für alle verbindliche und damit zugleich verbindende und einheitsstiftende Reden und Entscheiden beim Lehramt angesiedelt wird, ist dies nicht nur eine Konsequenz des Glaubens; es wird zugleich auch ein bestimmter Modus seiner Äußerungen verständlich: daß es anders reden muß, als dies dem einzelnen Theologen möglich ist. Durch den Bezug zum Ganzen der Kirche müssen die Träger des Lehramts vorsich-

tiger sein und einfacher formulieren²³. Man sollte darum billigerweise von ihnen nicht erwarten, daß sie jeweils das Neueste bringen und eine Vorreiterrolle übernehmen. Das ist eher eine Aufgabe der Theologen, woraus allerdings dann auch das entstehen kann, was heute im Vordergrund der Aufmerksamkeit steht: Dissens und Konfrontation. Das Miteinander ist verdächtig – daß man sich „verkauft“ an den Apparat²⁴ oder die Institution; Interesse finden die Fälle des Konflikts.

Solche Fälle sind gewiß nicht als das einzige oder als das allein Richtige anzusehen. Sie sind auch nicht schon das Allernatürlichste in diesem Verhältnis. Wohl sind sie keine Seltenheit und nichts Außergewöhnliches. Wobei selbst hier noch einmal das Stichwort „Verwandtschaft“ bemüht werden kann. Denn auch unter Verwandten gibt es de facto manchen Streit, und selbst Geschwister sind nicht immer „ein Herz und eine Seele“. Konfliktfälle sind, wie sich immer wieder zeigt, nie ganz zu vermeiden – aufgrund der unterschiedlichen Aufgaben, aber auch der verschiedenen Menschen und Charaktere wegen.

So rechnet auch das Lehramt selber damit, daß ein Theologe „aus ihm fundiert erscheinenden Gründen“ gegenüber der offiziellen Position in „ernsthafte Schwierigkeiten“ geraten kann²⁵. Die Frage ist nicht die Existenz solcher Konflikte, sondern der Umgang mit ihnen und ihre Bewältigung, vor allem dann, wenn Ansichten und Aussagen sich in einer Weise gegenüberstehen, daß sie zunächst – und vielleicht auch auf Dauer – nicht miteinander versöhnt werden können. Was kann in solchen Fällen als vertretbar gelten, was nicht²⁶?

Als nicht vertretbar ist zunächst zu erachten die Lösung eines „parallelen Lehramts“ der Theologen in permanenter Distanz und Konkurrenz zu den offiziellen Äußerungen der Kirche. Hier wird zu wenig mit dem besonderen Rang des kirchlichen Lehramts gerechnet, der eben anders und höher ist als der eines Theologen. Ständig beweisen wollen, wie sehr man selber die Probleme besser zu lösen versteht als die Träger des Lehramts, kann zudem auf Dauer peinlich wirken. Es erinnert nicht immer nur an den Kampf des David gegen Goliath, sondern öfter auch an den Streit der Jünger, wer denn von ihnen der Größte sei.

²³ Nach Innozenz III. „simplicius, sed cautius“ (wie Anm. 13).

²⁴ Daß man sich auch durch Opposition dazu heute ganz gut vermarkten kann und mit Kritik und Widerspruch recht gute Verkaufserlöse erzielt, dürfte kaum eine nur böswillige Vermutung sein.

²⁵ Vgl. Instruktion der Glaubenskongregation „Über die kirchliche Berufung der Theologen“, Nr. 28.

²⁶ Vgl. zum folgenden ebd. Nr. 34, wo ähnliche Positionen vertreten sind.

Wenig hilfreich scheint weiter der sofortige und direkte Appell an die Öffentlichkeit. Er verschärft die Spannung und erschwert die Suche nach Dialog und Konsens²⁷. Der Eindruck, daß auf diesem Weg neue Bundesgenossen gesucht werden, ist nicht immer von der Hand zu weisen, so wenig wie die Gefahr, daß der Betreffende der Versuchung und dem Sog der Selbstdarstellung verfällt, eine Entwicklung, die auch dann zu befürchten ist, wenn am Ursprung der Diskrepanz zum Lehramt zunächst echte Sorge um die Wahrheit und um die Rechte anderer stand.

Eine gewisse Öffentlichkeit wird man freilich nicht ganz ausschließen können. Wenn ein Theologe seine Ansichten vorträgt und zur Diskussion stellt, kann er das heutzutage nicht mehr im Rahmen einer mittelalterlichen Disputation tun. Er wird den Weg der Publikation – der „Veröffentlichung“ – etwa in Fachzeitschriften gehen müssen²⁸, womit schon nicht mehr alles geheim ist, sondern von interessierten Medien aufgegriffen und multipliziert werden kann. Dagegen wird sich ein Autor kaum schützen können, aber er kann sehr wohl auf Interviews und das Auftreten in Fernsehdiskussionen verzichten und sich mit dem Gespräch unter Fachkollegen zufriedengeben. Es ist ein Unterschied, ob man Strittiges im Kreis von Kollegen vorstellt oder ob man damit gleichsam auf den Markt geht. Das letztere dürfte sich jedenfalls kaum als der normale christliche Weg empfehlen.

Evangeliumgemäßer (vgl. die in Mt 18, 15–17 überlieferte Regel) wie auch der Sache und allen Betroffenen dienlicher dürfte sein, in einem solchen Fall zunächst das Gespräch mit den Trägern des Lehramts zu suchen und ihnen die eigenen Bedenken und Einsichten vorzulegen. Dabei kann es durchaus jenes freimütige Reden geben, von dem Paulus gesprochen hat und das für ihn ein gutes und mitunter notwendiges Verhalten war²⁹. Ein solches Gespräch dürfte freilich weder immer möglich sein noch in jedem Fall zu einer Lösung der Differenzen führen.

²⁷ Vgl. auch die Kritik in *Veritatis splendor*, Nr. 113, wonach ein mit Hilfe der Kommunikationsmittel herbeigeführter Dissens im Widerspruch steht zur kirchlichen Gemeinschaft und zum richtigen Verständnis der hierarchischen Verfassung des Volkes Gottes (*contraria est communioni ecclesiali rectoque intellectui constitutionis hierarchicae Populi Dei*). Damit wird nicht schon jeder Dissens zurückgewiesen, sondern nur ein in bestimmter Weise provozierter.

²⁸ Vgl. dazu K. LEHMANN, *Dissensus*. In: E. SCHOCKENHOFF – P. WALTER (Hg.), *Glaube und Dogma*. Mainz 1993, 74 f., und K. GOLSER, a. a. O. 247.

²⁹ Vgl. etwa Gal 2, 14, aber auch *Gaudium et spes*, Art. 62. – Ein unkritischer Gehorsam von seiten des Theologen dürfte ebensowenig der Effizienz des Lehramts dienen wie ein ständiges Provozieren oder Heruntermachen. CIC, Can. 212 § 3 nennt für alle Gläubigen sogar das Recht und die Pflicht, „ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen und sie ... den übrigen

Für einen solchen Fall des Fortbestands der Differenzen hat man in der Vergangenheit als Lösung mitunter das Schweigen – ein *silentium obsequiosum* – genannt: Ein Theologe solle sich, um seine Abweichung von der kirchenoffiziellen Position nicht öffentlich zu machen, zu der betreffenden Thematik generell nicht mehr äußern. Wer sich zu einem solchen Schweigen verstehen konnte, hat gewiß nicht unehrenhaft gehandelt. Es scheint sogar heute noch, zumindest für eine Zeitlang, ein möglicher Weg zu sein, trotz der ausdrücklichen Rede von der zu leistenden *inneren* Zustimmung (dem *obsequium* auch des Intellekts)³⁰. Auch da wird die Reaktion eines Schweigens in Ehrfurcht und Respekt nicht zu verurteilen sein, vorausgesetzt allerdings, daß man vorher seine Bedenken und Schwierigkeiten in Freimut genannt hat. Wo sich ein Theologe jedoch zu dieser Zustimmung in wesentlichen Fragen und auf Dauer nicht in der Lage sieht und damit auch nicht zum Vertreten der kirchlichen Lehrmeinung, stellt sich freilich irgendwann dann doch einmal – für das Lehramt, aber auch für ihn selber – die Frage nach einem weiteren Verbleib in seiner Lehrtätigkeit³¹.

Fragt man nach dem idealen Verhältnis von Lehramt und Theologen, legt sich nahe, sie als Weggefährten zu sehen auf einem gemeinsamen Weg – als Verwandte unterwegs. Denn beide sind noch nicht am Ziel, beide müssen wie oft den genauen Weg erst suchen. Auch das Lehramt hat überall da, wo es nicht mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit spricht, gerade nicht schon die absolute Garantie der Wahrheit. Wohl haben beide, das Lehramt wie der einzelne Theologe als Glied der Kirche, die Zusage des Geistes. Es kann somit grundsätzlich nicht verkehrt sein, aufeinander zu hören, sich gegenseitig zu befragen und miteinander zu reden. Hier wäre etwas von jener dialogischen Struktur des Lehramts erreicht, die heute von Theologen häufig gewünscht wird, und es wäre ein Zeichen der Kirche als *communio peregrinans*, als Gemeinschaft auf dem Weg durch die Zeit³². In

Gläubigen kundzutun“, wobei freilich einschränkend u. a. bemerkt wird: „unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten“.

³⁰ Vgl. *Lumen gentium*, Art. 25.

³¹ Nach *Veritatis splendor*, Nr. 110, wird den Theologen jedenfalls die Aufgabe zugewiesen, bei der Ausübung ihres Amtes „das Beispiel einer redlichen, inneren und äußeren Zustimmung“ (*exemplum sinceri obsequii interni externique*) gegenüber dem Lehramt zu geben.

³² Daß S. WIEDENHOFER, *Sensum fidelium – Demokratisierung der Kirche?* In: J. ERNST – ST. LEIMGRUBER (Hg.), a. a. O. 464, sogar eine rechtlich fixierte „Anhörungspflicht des Amtsträgers“ fordert, erscheint angesichts seiner kurz zuvor (459) bekundeten Reserve gegenüber einer juridischen Ekklesiologie ein wenig verwunderlich.

Bildern der Bibel gesagt: Lehramt und Theologen könnten sich begreifen und begriffen werden als miteinander unterwegs wie die Jünger auf dem Weg nach Emmaus oder wie Petrus und Johannes bei der Suche nach dem zum Leben erstandenen Herrn. Daß sie dabei beide aufeinander hören und beide miteinander auf das „Wort des Lebens“, hat den einen Sinn: Es soll helfen, daß ihr und der Kirche Laufen „nicht ins Leere“ – in vacuum – geht (Phil 2, 16).

Abgeschlossen sei dieser Abschnitt der Reflexion mit der Bejahung der einen wie der anderen Größe. Es ist gut, daß es beide gibt, und es ist gut für beide. Es verstärkt jeweils das eigene Zeugnis und bewahrt vor Einseitigkeiten, zu denen Menschen umso leichter neigen, wenn es nicht ein gewisses Gegengewicht und Gegenüber gibt. Gewöhnlich vertragen Menschen es schlecht und tut es einer Gemeinschaft nicht gut, wenn alles nur bei einer einzigen Größe angesiedelt ist. Hier: entweder nur bei Theologen oder nur bei solchen, die Träger des Lehramts sind.

Allerdings scheint es falsch, bei Lehramt und Theologen an Gewaltenteilung zu denken und das Verhältnis der beiden nach dem politischen Schema von Regierung und Opposition zu verstehen, von denen die eine Seite die andere kontrolliert und die beide miteinander um dieselbe Position und Macht streiten. Damit würde die für die Gemeinschaft der Kirche notwendige Einheit dann doch zu sehr bedroht. Es dürfte auch hier das Herrenwort gelten: „Bei euch aber sei es nicht so.“ (Lk 22, 25)³³ Nicht weniger verfehlt wäre ein Vergleich aus der Wirtschaft, der Lehramt und Theologen als Geschäftsrivalen begreift, die im Meinungsstreit um Marktanteile und Zuschauer- bzw. Hörerquoten kämpfen. Das wird der Zuordnung und dem Miteinander der beiden Größen ebenfalls nicht gerecht. Denn auch wenn Lehramt und Theologen je unterschiedliche Aufgaben haben und Spannungen nicht zu übersehen sind, gibt es doch grundlegend Gemeinsames und Zusammenarbeit. Zu diesem Gemeinsamen gehört nicht zuletzt, daß beide ein Gewissen haben und ihm verpflichtet sind, die Träger des kirchlichen Lehramts nicht weniger als die einzelnen Theologen. Damit aber ist das zweite Bezugs- und Spannungsfeld erreicht.

³³ Von daher sind Forderungen nach demokratischen Strukturen in der Kirche nicht gar zu enthusiastisch oder unkritisch zu sehen. Der für die Politik gewiß notwendige Streit der Parteien muß nicht unbedingt schon das erstrebenswerte Modell für christliche Gemeinden sein. So scheint es doch etwas kühn, die „charismatische Struktur der Gemeinde“ heute „besonders“ in der „Übernahme demokratischer Organisationsstrukturen“ gegeben zu sehen; so S. WIEDENHOFER, a. a. O. 464. Ob man immer auch das mit „Demokratie“ mitgegebene Streit- und Spaltungspotential bedenkt?

II. Lehramt und Gewissen

Betrifft das Verhältnis „Lehramt – Theologen“ eher die Außenwelt, geht es bei „Lehramt und Gewissen“ in erster Linie um ein Problem im Inneren des Menschen und damit um ein noch tiefergehendes, das an letzte Möglichkeiten rührt und – im Falle des Konflikts – an letzte existentielle Prüfungen. Im Bild der Verwandtschaft: Es handelt sich nicht um weit entfernte Verwandte, sondern um enge und engste. Entfernte Verwandte vermögen sich bei Bedarf des öfteren noch aus dem Weg zu gehen, bei engen und engsten ist dies weniger möglich.

Ein Konfliktfall zwischen Lehramt und Gewissen ist weder ausgeschlossen noch von vornherein illegitim, wenn auch wiederum nicht das einzige im Verhältnis der beiden Größen. Auch hier gilt, daß beide aufeinander bezogen sind und sich gegenseitig zu helfen vermögen. Sie sind darum nicht zunächst und in erster Linie als Alternativen oder Rivalen zu sehen, ganz abgesehen davon, daß auch die Träger des Lehramts, wie eben erwähnt, ein Gewissen haben und somit nur vorbringen und urgieren dürfen, wozu sie sich von ihrem Gewissen gedrängt fühlen und was sie selber mit ihm vereinbaren können. Im einzelnen soll in diesem Abschnitt zu zwei Themen etwas gesagt werden: zunächst zu den Möglichkeiten des Miteinanders von Lehramt und Gewissen, danach zum Verhalten im Falle eines im Gewissen erlebten Widerspruchs zu einer Aussage des Lehramts.

Für das Miteinander lassen sich Bezüge sowohl vom Lehramt wie vom Gewissen her aufzeigen. So bietet zum einen das Lehramt dem Gewissen Anleitung und Orientierung, und zwar nicht irgendwie, sondern unter dem besonderen Beistand des ihm verheißenen Heiligen Geistes. In der von daher garantierten authentischen Interpretation der christlichen Lehre leistet es für die Bildung des Gewissens einen ebenso qualifizierten wie nicht zu unterschätzenden Beitrag, dem auf seiten des Gewissens eine doppelte Aufgabe entspricht: das Lehramt als besondere Erkenntnisquelle anzuerkennen und die Aussagen des Lehramts zu beachten³⁴. Ohne Zweifel hat das Gewissen jeweils selber die letzte Entscheidung zu treffen, aber damit es die richtige trifft, sollte es jeweils auch auf das hören, was ihm an Aussagen und Weisungen des Lehramts zukommt.

³⁴ Vgl. hierzu etwa *Gaudium et spes*, Art. 50, wonach die Eheleute ihr Gewissen (auch) am Lehramt der Kirche ausrichten müssen; ähnlich ebd. 51, ferner *Dignitatis humanae*, Art. 14.

Das Gewissen seinerseits sorgt auf eine unersetzliche Weise für die Geltung der Positionen des Lehramts. Es akzeptiert sie für sich, übersetzt sie in die eigene persönliche Situation und bezeugt sie vor anderen. Daß dafür jeweils ein Gewissensentscheid erforderlich ist, zeigt die Angewiesenheit des Lehramts auf diese Größe. Ohne ein lebendiges und waches Gewissen blieben seine Aussagen unwirksam und bloße Worte. Die diesem Sachverhalt entsprechende Aufgabe des Lehramts kann darum nur sein, mit Nachdruck für den Erhalt und die Stärkung der Gewissen zu sorgen, nicht aber, sie möglichst weitgehend auszuschalten. Der Papst würde in der Tat, wie J. H. Newman einmal formuliert, „Selbstmord begehen“, wenn er gegen das Gewissen spräche³⁵. Er würde sich den Weg verbauen, über den allein er seine Entscheide und Aussagen an den Menschen und die Wirklichkeit heranbringen kann. – Möglich scheint schließlich auch, daß vom Gewissen Anstöße für das Lehramt kommen: daß es die im Lehramt Verantwortlichen auf Probleme und eventuelle Lösungen aufmerksam macht. Vor allem, wo eine Vielzahl von Gewissen zu gleichen Überzeugungen und Empfindungen kommt und solche bezeugt, kann dies dem Lehramt wertvolle Hinweise geben. So scheint es nicht ausgeschlossen, daß die Weiterentwicklung der lehramtlichen Aussagen zu Ehe und verantwortlicher Elternschaft u. a. von daher angebahnt und vorbereitet wurden. Auch wenn der heute häufig genannte „Glaubenssinn der Gläubigen oder des Gottesvolkes“ (*sensus fidei*, *sensus fidelium*, *consensus fidelium*) nur schwer zu ermitteln ist³⁶, ist er doch eine grundsätzlich zu beachtende Größe³⁷.

³⁵ Vgl. Polemische Schriften. (Ausgewählte Werke, Bd. 4) Mainz 1959, 165. Vgl. auch J. RATZINGER, Ökumene und Politik. Einsiedeln 1987, 181 f.

³⁶ Schon wer zur Gruppe der *fideles* zu zählen ist (ob auch Randchristen oder nur praktizierende?), ist kaum zu beantworten, wenn man es nicht mit dem einfachen, aber doch wohl zu harten Maßstab Cyprians versucht: „Ferne sei es . . . , daß die Zahl der Abgefallenen sich als Kirche bezeichnen . . .“ (Ep. 27, 1). Bedenken aus heutiger Sicht artikuliert auf dem Hintergrund des modernen Traditionsabbruchs in der Kirche und eines weitgehenden Dissenses der Soziologe F.-X. KAUFMANN in seinem Artikel: Glaube und Kommunikation: eine soziologische Perspektive. In: D. WIEDERKEHR (Hg.), Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts? Freiburg 1994, 132–160, bes. deutliche Urteile vgl. 135. – Zu beachten ist schließlich, daß Glaubenssinn vom 2. Vatikanum nicht nur bei Laien, sondern auch bei Priestern gesehen wird; vgl. Dekret über Dienst und Leben der Priester, Art. 9.

³⁷ Zur Bedeutung von Glaubenssinn und -konsens vgl. M. LÖHRER, in: *Mysterium Salutis* I, 551–555; historische Informationen, aber auch systematisch-terminologische Klärungen bietet W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie und Dogmengeschichte. In: D. WIEDERKEHR (Hg.), a. a. O. 66–123.

Für den Konfliktfall, der gerade auch in diesem Zusammenhang grundsätzlich möglich ist und der hier sogar eine besondere Dramatik und Schärfe erreichen kann, läßt sich keine einheitliche Lösung angeben, sondern dort bedarf es der Unterscheidung. Wo der einzelne etwas für richtig oder doch erlaubt hält, was von einer Aussage des Lehramts abweicht oder ihr entgegenläuft, kann es richtig und notwendig sein, das eigene Gewissen zu revidieren und der Position des Lehramts anzugleichen. Aber es gibt auch Fälle, in denen man nicht umhin kann, abweichend von der Linie des Lehramts allein seinem Gewissen zu folgen.

Die Fälle der notwendigen Angleichung an lehramtliche Aussagen sollten eigentlich der Normalfall und das Gewöhnliche sein. Sie sind überall da gegeben, wo das Gewissen sich nicht schon mit letzter Unbedingtheit äußert und der einzelne seine Meinung als eine von mehreren möglichen empfindet. Sich hier der Aussage des Lehramts anzugleichen, ist kein Verrat am Gewissen, sondern entspricht seiner generellen Angewiesenheit auf Öffnung nach außen. In der Sache selbst spricht dafür, daß die größere Einsicht sehr wohl dort liegen kann, wo jene sich äußern, die zum Leiten und Hüten der Kirche bestellt sind. Wer im Glauben davon überzeugt ist, daß sie dies nicht tun ohne besonderen Beistand des Geistes, muß sogar ihre Aussagen zunächst für richtig halten.

De facto ist die Ansicht, daß lehramtliche Aussagen einen Vertrauensvorschuß verdienen, in der Vergangenheit wiederholt von Theologen geäußert worden, auch von solchen, die sehr betont von der Autorität des Gewissens gesprochen haben³⁸. Der Tenor ist immer wieder der gleiche: Ein Gewissen kann sich zunächst auf die Aussagen des kirchlichen Lehramts verlassen, auch da, wo dieses nicht mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit spricht³⁹.

Dennoch ist mit all dem nicht ausgeschlossen, daß es in einem gewissen Bereich lehramtlicher Aussagen zu einem abweichenden Gewissen kommt,

³⁸ Vgl. etwa J. H. NEWMAN, Polemische Schriften. (Ausgewählte Werke, Bd. 4) Mainz 1959, 169: „... der Gehorsam gegen den Papst (ist) das, was in „*possessione*“ (im Besitz) genannt wird; ... das *onus probandi* ... liegt auf seiten des Gewissens ... *Prima facie* ist es seine (des katholischen Christen) strenge Pflicht, schon aus einem Gefühl der Loyalität, zu glauben, der Papst sei im Recht.“ Ähnlich der frühe B. HÄRING, Das Gesetz Christi. Freiburg ⁸1967, I, 192: „Von vorneherein steht die Wahrheits- und Rechtsvermutung für die kirchliche Autorität ...“

³⁹ Wie J. FUCHS, Sünde, in: Stimmen der Zeit 214(1996)38, mit Bedauern feststellt, fehlt die „bereitwillige religiöse Gelehrigkeit gegenüber dem Amt der Kirche“ jedoch „allzu häufig“.

auf dem man zu Recht bestehen kann oder gar muß. Für den Fall einer erst „vorläufigen“ kirchlichen Lehräußerung wird dies in einem Dokument der deutschen Bischöfe aus dem Jahre 1967 ausdrücklich zugestanden⁴⁰. Doch ist es durchaus auch schon ältere und allgemeine theologische Lehre, daß, wo es zu einer schmerzhaften Diskrepanz zwischen Gewissen und Lehramt kommt, ein Gewissen nicht immer nur und um jeden Preis seine Zustimmung geben muß.

Im übrigen bleibt bestehen, daß einem Gewissen, das dem einzelnen als unbezweifelbar gewiß erscheint, auch dann zu folgen ist, wenn es definitiven und unfehlbaren Aussagen entgegensteht⁴¹. Für den einzelnen behält es, wo es unbedingt spricht, das letzte Wort, von dem er nicht abgehen kann. Nur bedeutet dies nicht auch schon das letzte Wort in der jeweiligen Sache selbst⁴². Dieses zu sprechen, ist nach katholischem Verständnis dem Lehramt zugedacht, das damit dennoch die Unmittelbarkeit des einzelnen Gewissens zu Gott weder aufzuheben vermag noch anstrebt.

Das absolut letzte Wort vermag freilich in dieser Welt noch niemand zu sprechen. Kein noch so hoher Träger des kirchlichen Lehramts, kein noch so bedeutender Theologe und auch nicht ein noch so waches und starkes Gewissen. Nicht zuletzt das Wissen um solche Grenze sollte ein immer wieder wirksames Motiv sein, sich um ein Hören aufeinander, ein Gehen zueinander und ein Suchen miteinander zu bemühen, und dies, soweit wie irgend möglich, ohne Argwohn voreinander.

⁴⁰ Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind. Trier 1967, 13.

⁴¹ Bei der allseits anerkannten Ansicht von der Möglichkeit eines unüberwindlichen *Gewissensirrtums* lassen sich auch solche Gewissensurteile nicht ausschließen.

⁴² Es sind, worauf K. GOLSER, a. a. O. 248, mit Rückgriff auf J. Ratzinger aufmerksam macht, sehr wohl zwei Ebenen zu unterscheiden und auseinanderzuhalten. Das Gewissen muß eine strikte personale Instanz des einzelnen bleiben, der seinen Gewissensspruch nicht als eine (objektive) Norm für andere aufstellen kann.

BÄLTHASAR FISCHER

Eine evangelische Stimme zur Heilig-Rock-Wallfahrt 1959

Professor Norbert Müller aus Leipzig (geboren 1925)

Der Ökumene-Referent des Bistums Trier, Siegfried Schmitt, hat in seinem instruktiven Beitrag im binnigen Jahresfrist schon in 2. Auflage erschienenen Heilig-Rock-Buch unter dem Thema: „Mit Christus auf dem Weg. Die Trierer Bistumswallfahrt 1996 und ihre ökumenischen Aspekte“ zutreffend festgestellt, daß bei der letzten Wallfahrt im Jahr 1959 die evangelische Kirchengemeinde Trier nicht in das Geschehen der Wallfahrt einbezogen war und daß diese Wallfahrt „gerade den älteren evangelischen Gemeinde-Mitgliedern bis zum heutigen Tage in unguter Erinnerung geblieben ist“¹. Ich kann diese Feststellung als Zeitzeuge – ich war einer der publizistischen Mitarbeiter der damaligen Wallfahrtsleitung unter Domkapitular Josef Paulus – bestätigen. Es gab zwar kaum noch offene Feindseligkeit wie bei früheren Wallfahrten, aber wir hatten deutlich das Gefühl, daß die Konfessionen gerade in diesem heiklen Punkt der Reliquienverehrung immer noch gewissermaßen mit dem Rücken zueinander standen. Ich erinnere mich, daß in unseren Gesprächen öfter das Thema „Konstantin-Basilika“ aufgetaucht ist. In ihrem Schatten fanden ja auf dem sogenannten Pontifikalplatz unsere unvergeßlichen großen Wallfahrtsgottesdienste unter freiem Himmel statt. Im Vorausblick auf den Ablauf der Wallfahrt, vor allem auf die für die Gottesdienste unter freiem Himmel so entscheidende Frage, wie in diesen Sommerwochen 1959 das Wetter mitspielen würde, haben wir manchmal mit dem Gedanken gespielt, ob wir im Fall eines Dauerregens nicht in der unmittelbar an den Pontifikalplatz angrenzenden Basilika mit ihren riesigen räumlichen Möglichkeiten Zuflucht erbitten könnten. Das gegenseitige „Ausleihen“ von Kirchenräumen war ja seit der Kriegs- und Nachkriegszeit beiderseitiger guter ökumenischer Brauch geworden. Trotzdem kam uns die Vorstellung von einem Heilig-Rock-Gottesdienst in der evangelischen Konstantin-Basilika damals wie ein Ungedanke vor, als eine Lösung, die von vornherein ausgeschlossen schien. Die Frage ist dann nicht akut geworden, weil Bischof Matthias Wehr mit divinatischer Sicherheit für die Wallfahrt einen „Super-Sommer“ ausgesucht hatte, in dem es in den neun Wochen der Wallfahrt nach meiner Erinnerung nur ein einziges Mal an einem Sonntag geregnet hat. Wir wissen inzwischen – nun auch durch den genannten Aufsatz von Siegfried Schmitt,

¹ S. SCHMITT, Mit Jesus Christus auf dem Weg. Die Trierer Bistumswallfahrt und ihre ökumenischen Aspekte, in: Der Heilige Rock in Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi, hg. von E. ARETZ, M. EMBACH, M. PERSCH und FR. RONIG, Trier 1995, ²1996, 943–953, hier 948.

der die einschlägigen Dokumente der Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat² – wie grundlegend diese unerfreuliche ökumenische Situation sich in den 36 Jahren seit 1959 gewandelt hat – bis hin zu der vom evangelischen Partner angebotenen Einbeziehung der Konstantin-Basilika in das Wallfahrtsgeschehen durch tägliche Kurzandachten und regelmäßige wiederkehrende Bibelarbeiten³.

Der vorliegende Beitrag möchte an einem damals kaum beachteten Beispiel zeigen, daß es 1959 eine vereinzelte, aber gewichtige evangelische Stimme gegeben hat, die das vorwegnahm, was uns nun in vollem Chor von der anderen Seite entgegenklingt. Damals mußte man auf diese Stimme das Sprichwort anwenden: „Eine Schwalbe macht noch keinen Sommer“: nach 37 Jahren scheint der bisher undenkbbare Sommer einer Wallfahrt angebrochen zu sein, die von den evangelischen Christen bei allen bestehenbleibenden Vorbehalten in einem erstaunlich hohen Maße mitgetragen wird, so sehr, daß im Pilgerbuch 1996 ein vom Präses der Rheinischen Landeskirche in Düsseldorf, Peter Beier, verfaßtes Gebet stehen wird⁴.

Hier sei zunächst der Autor des Artikels vorgestellt, in dem diese evangelische Stimme 1959 laut geworden ist. Es war ein späterer evangelischer Theologieprofessor aus der damaligen DDR, Norbert Müller aus Leipzig. Er war zu der Zeit, als er gelegentlich eines Kollegenbesuches bei mir eher zufällig in die Heilig-Rock-Wallfahrt geriet, ein 25jähriger Privatdozent. Seine Laufbahn als Professor an zwei ostdeutschen Evangelisch-Theologischen Fakultäten, die dann folgte, ist leicht nachzuzeichnen, da die Biographien und Bibliographien der evangelischen Theologieprofessoren im Augenblick des Ausscheidens aus dem akademischen Amt von der Theologischen Literaturzeitung⁵ jeweils festgehalten werden. Norbert Müller hat nämlich diese Karriere, die ihn zuerst auf den Lehrstuhl für Praktische Theologie in Rostock und dann 1968 auf den für Systematische Theologie an der Martin-Luther-Universität in Halle-Wittenberg führte, im Jahr 1990 mit Erreichung des 65. Lebensjahres abgeschlossen und lebt seitdem als

² Ebd., 948–954.

³ Vgl. jetzt die definitive Ankündigung in der Nr. 15 des Bistumsblatts „Paulinus“ vom 14. 4. 1996, 4.

⁴ In der Zeit zwischen dem mündlichen Vortrag dieser Darlegungen am 30. 9. 1995 und ihrer Drucklegung ist unter dem Titel „Mit Jesus Christus auf dem Weg“ das Pilgerbuch für die Wallfahrt 1996 erschienen. Der als „Kollektengebet“ bezeichnete Beitrag von Präses Beier findet sich in ihm auf S. 276 f. Der Verfasser hat übrigens sein Versprechen „übererfüllt“, indem er dem genannten Kollektengebet zwei weitere, gleichfalls von ihm für das Pilgerbuch verfaßte Texte angefügt hat: ein Wechselgebet (S. 277 f.) und ein Pilgerlied (S. 284). Die drei genannten Schöpfungen sind nicht nur der denkwürdige erste evangelische Beitrag zur Heilig-Rock-Frömmigkeit; sie sind darüber hinaus sprachlich und theologisch von hohem Rang.

⁵ Die Bio- und Bibliographie des am 2. 6. 1990 emeritierten Professors findet sich TLZ 115 (1990) 474–476; die Biographie ist gezeichnet vom damaligen Dekan Helmut OBST; die Bibliographie hat erstellt Roija WEIDHAS. Zur Biographie ist zu ergänzen, das N. M. ein Sohn des angesehenen Leipziger Praktischen Theologen Alfred Dedo Müller ist; vgl. zu ihm EKL Registerband, Tübingen 1965, 792.

Emeritus in seiner Heimatstadt Leipzig. Die Laudatio des Dekans der Fakultät Halle-Wittenberg rühmt dem scheidenden Kollegen nach, daß er intensiv an der Entwicklung einer Fundamentaltheologie gearbeitet habe, die den Spezifikationen evangelischer Theologie ebenso Rechnung getragen habe wie ihrer Auskunftsfähigkeit. Er sei ein im Denken und Reden behutsamer und deshalb allseits geachteter Gesprächspartner in nationalen und internationalen Gremien gewesen.

Mein Kontakt mit Norbert Müller war durch die vorzügliche Dissertation entstanden, mit der er an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Leipzig den Doktor der Theologie erworben hatte. Sie trug den Titel: „Der Vergegenwärtigung der Psalmen. Untersuchungen zur hermeneutischen Problematik der lutherischen Propriumpsalmodie“ und berührte sich mit meinen eigenen Forschungen zum christlichen Psalmenverständnis⁶. Habilitiert hat Norbert Müller sich in Halle 1965 mit einer Arbeit über „Die Religiosität des Dichters Rainer Maria Rilke. Ein Beitrag zur theologischen Literaturbetrachtung“⁷.

Ich habe den aus so ganz anderen theologischen Traditionen kommenden jungen Mann, der diese ganze Laufbahn noch vor sich hatte, damals natürlich nicht unvorbereitet in den Trierer Dom gehen lassen, als er den Wunsch aussprach, da er nun einmal da sei, sich ein Bild von der Wallfahrt machen zu dürfen. Ich habe ihn auf die Christozentrik hingewiesen, die der Wallfahrt immer eigen gewesen sei und die wir bei dieser Wallfahrt 1959 neu herausgearbeitet hätten. Auf den lebendigen, österlichen Herrn mit den ausgebreiteten Armen, nicht auf ein noch so ehrwürdiges Stück „Tuch“, seien die Millionen Pilger der Vergangenheit ebenso wie die des Jahres 1959 zugegangen. Dabei war ihm wichtig und neu, daß wir uns nicht auf die Echtheit der Reliquie im sekundären mittelalterlichen Sinn von Echtheit festlegen wollten, sondern den Bild- und Hinweiskarakter herausstellten, vor allem die uralte Deutung des ungenähten Rockes als Symbol der Einheit der Kirche. Diese ökumenische Dimension der Wallfahrt war meinem Besucher neu. Frucht dieses Besuches war der Artikel unseres Gastes in der Zeitschrift „Una Sancta“⁸, von dem hier zu handeln ist.

Es könnte so aussehen, als ob unser Besucher in dem Aufsatz über seine Wallfahrtseindrücke einfach das niedergelegt hätte, was er von seinem Trierer Kollegen gehört hatte. Ich kann versichern, daß das nicht der Fall war. Wer Professor Müller kennt, weiß, daß er nicht zu denen gehört, die sich eine Konzeption – dazu eine allem bisherigen evangelischen Denken zuwiderlaufende – aufreden lassen. Es ist auch gut zu wissen, daß die Idee, daß mein evangelischer Gast

⁶ Die Dissertation trägt in der Anm. 5 nachgewiesenen Bibliographie die Nr. A 2.

⁷ Von der Habilitationsschrift existiert nur eine maschinenschriftliche Fassung; vgl. Bibliographie A 3.

⁸ Norbert MÜLLER, Der Ungeteilte Rock – Rückblick auf Trier 1959, in: Una Sancta. Zeitschrift für interkonfessionelle Begegnung 15 (1960) 149–144 (im folgenden nur mit dem Familiennamen des Verfassers zitiert). Es ist bemerkenswert, daß N. M. den nur etwas mehr als vier Seiten umfassenden – und sicher nicht unumstrittenen – Beitrag nach 30 Jahren in seine Bibliographie aufgenommen wissen wollte.

seinen Eindruck von der Wallfahrt in einem Artikel zusammenfassen sollte, nicht am Anfang stand und nicht von mir stammte; mein Partner hat mich erst hinterher mit der Idee und dem Inhalt überrascht. Schließlich ist auf ein wichtiges Motiv hinzuweisen, über das wir sicher gesprochen hatten und das in den Gedankengang des Artikels ausgezeichnet gepaßt hätte, das aber dann doch nicht auftaucht, wohl weil sich die neuartigen reliquien-historischen Überlegungen, die hier im Spiel waren⁹, bei meinem Gesprächspartner nicht so rasch „gesetzt“ hatten.

Der Artikel beginnt mit einer grundsätzlichen theologischen Überlegung, die beiden Konfessionen gemeinsam ist, daß Reliquienverehrung bedenklich ist, wenn sie das Wort Gottes verdunkelt oder gar ersetzt, wie das sicher manchmal durch die übermäßige Konzentrierung auf ein betastbares heiliges Ding in der Geschichte der Reliquienverehrung der Fall gewesen ist. Der Verfasser hat sich bei seinem Besuch den Eindruck gebildet, daß die Trierer Wallfahrt 1959 dieser Gefahr nicht verfallen ist. Er zeigt das in einem Dreischritt¹⁰.

Der erste Schritt steht unter der Überschrift: „Die Wallfahrt als volksmissionarisches Ereignis.“ Schon das der Wallfahrt von Bischof Matthias Wehr mitgegebene Leitwort: „Jesus Christus ist der Herr“ zeige die christozentrische Tendenz und damit die Tendenz auf die Heilsbotschaft, die in Christus auf uns zugekommen ist und in der Botschaft von seinem Tod und seiner Auferstehung gipfelt: „Die Wallfahrt wollte als geistlicher Vorgang verstanden sein, der die innere Wahrheit eines jeden einzelnen aufrüttelt und nicht durch abergläubische Beruhigung an Vorletztem einschlafen will.“¹¹ Der zweite Schritt ist überschrieben: „Die Wallfahrt als liturgisches Ereignis.“ Hier hat der evangelische Beobachter an Hand des Wallfahrtsbüchleins richtig gesehen, wie wichtig gerade bei dieser Wallfahrt 1959 die Gottesdienste waren und daß man diese gottesdienstliche Mitte des Wallfahrtsgeschehens als Widerhall auf die Verkündigung vom Heilswerk Christi und als Akt persönlicher Aneignung verstanden wissen wollte¹². Der wichtige dritte Schritt ist sicher nicht zufällig bis zuletzt aufgespart worden. Er steht unter der Überschrift: „Die Wallfahrt als ökumenisches Ereignis.“ Hier ist das geniale, 1959 von Prälat Johannes Wagner geschaffene kleine Pilgergebet erstmals jenseits des „Zaunes“, von dem es handelt, entdeckt und gepriesen: „Jesus Christus, Heiland und Erlöser, erbarme dich über uns und über die ganze Welt. Gedenke deiner Christenheit, und führe zusammen, was getrennt ist.“¹³ Norbert Müller schreibt: „Wir wissen wohl – und wir empfinden es schmerzlich –, daß die Auffassungen über die Wiedervereinigung der Kirche in heute noch unversöhnlicher Weise

⁹ S. u. S. 5.

¹⁰ MÜLLER, 141–143.

¹¹ MÜLLER, 141.

¹² MÜLLER, 142.

¹³ Zu diesem „Trierer Christusgebet“ vgl. meinen Beitrag zu den Gottesdiensten und den Gebeten um die Wiedervereinigung bei der Wallfahrt 1959: TThZ 103 (1994) 295 f. Es ist durch die Aufnahme in den Trierer Anhang des „Gotteslobes“ (Nr. 935) über die Jahrzehnte lebendig geblieben und wird so zu einem Bindeglied zwischen den Wallfahrten 1959 und 1996 werden.

auseinandergehen. Aber wir sollten uns gerade dann dieses Gebetes freuen; wir sollten es im stillen dankbar mitbeten; wir sollten uns bewußt machen, was es bedeutet, daß ein Gebet um die Einheit der Kirche diesen und keinen anderen Wortlaut hat. Daß Christus, der Heiland der Welt, es ist, der die getrennte Christenheit zusammenführen kann, nicht unser Räsionnieren, nicht unsere Polemik, nicht unser Organisieren – dürfen wir uns daran nicht auch durch Trier erinnern lassen?“¹⁴

Professor Müller hätte sich 1960 gewiß nicht träumen lassen, daß 33 Jahre später genau dieses aus dem katholischen Raum stammende Gebet auf einem Gebetszettel stehen würde, den unser Deutsches Liturgisches Institut gemeinsam mit der Evangelischen Materialstelle für den Gottesdienst in Nürnberg herausgebracht hat und so schon vor der Wallfahrt tausendfach von evangelischen und katholischen Christen gesprochen worden ist¹⁵.

Der Artikel schließt mit Bemerkungen zur Echtheitsfrage. Entscheidend sei der Inhalt der Verkündigung; er habe in Trier, „einmal in der besonders eindringlichen Konfrontierung mit der Wirklichkeit der Passion Christi, und zum anderen in dem unüberhörbaren Ruf nach Einheit an alle Christen bestanden“. „Die Wahrheit dieses Verkündigungsgehalts – so fährt der Autor fort – wird durch die historische Fragwürdigkeit des Zeichens nicht angetastet.“¹⁶ Hier ist die Stelle, an der ein wichtiger Gedanke fehlt. Der Verfasser spricht in diesem Kontext von den vielleicht berechtigten Zweifeln an der Echtheit des Trierer Heiligen Rocks. „Unecht“ heißt aber nicht, daß hier irgendein Stück Tuch verehrt würde, das mit Christus nichts zu tun hat. Hier tritt die plausible Hypothese Erwin Iserlohs¹⁷ in ihr Recht, daß es sich, wenn die Identität mit dem Gewand, das Christus auf seinem letzten Gang getragen hat, nicht vorliegen sollte, sicher um eine Berührungsreliquie handelt, ein sogenanntes Brandeum¹⁸, ein Tuch, das – an das Grab Christi in Jerusalem angerührt – als kostbare Erinnerung an diese einmalige Gedenkstätte des Todes und der Auferstehung des Herrn einst von einem Pilger mitgebracht worden war, um gemäß dem Denken der Zeit als „Kleid Christi“ (vestis Christi)¹⁹ verehrt zu werden.

¹⁴ MÜLLER, 143.

¹⁵ Wie lebhaft das Interesse dieser evangelischen Partner des Deutschen Liturgischen Instituts für die Phänomene katholischer Frömmigkeit ist, habe ich am 18. 7. 1995 anlässlich einer Führung durch den Trierer Dom feststellen können, um die mich die Gruppe gebeten hatte.

¹⁶ MÜLLER, 143.

¹⁷ Verdienstlicherweise haben die Herausgeber des o. Anm. 1 zitierten Standardwerks zur Wallfahrt 1996 von Erwin Iserloh/Münster (81jährig am 14. 4. 1996 in Münster gestorben) die Erlaubnis erbeten, seinen epochemachenden Artikel aus dem Jg. 32 (1959) der Zeitschrift „Geist und Leben“ unverändert abdrucken zu dürfen: a. a. O. 163–172.

¹⁸ Zu dem in der christlichen Archäologie geläufigen Begriff vgl. die jüngsten Artikel zum Stichwort „Brandeum“: FR. PFISTER: RAC 2 (1954) 522 f.; J. ENGEMANN: LThK 2 (1994) 632 f.

¹⁹ Die „brandeum“-Vorstellung lebt bis heute in einem wenig bekannten Kontext im katholischen Brauchtum weiter. Wenn der Papst einem neuernannten Erzbischof als

Gerade die in Altäre eingemauerten Reliquien, zu denen ja auch der Heilige Rock gehört, waren sehr oft solche „brandea“. Ein kostbares Erinnerungszeichen an Tod und Auferstehung Christi wäre der Heilige Rock also auch in diesem Fall, und das „historisch fragwürdige“ Zeichen, von dem Norbert Müller spricht, wäre nach einer archaischen Reliquienauffassung des 1. Jahrtausends in seiner Weise ein gültiges Zeichen.

Auch das bemerkenswerte Wort aus dem Mund eines bedeutenden Laien, den das Bistum Trier hervorgebracht hat, Joseph Görres aus Koblenz (1776–1848), bekommt seine letzte Durchschlagskraft von dieser Hypothese her, von der Görres nichts geahnt hat. Er schreibt in seiner Flugschrift zur Heilig-Rock-Wallfahrt 1844: „An den Schnurpfeifereien der Gegenwart wird das wahre Volk der nächsten Generationen vorüberziehen, dem Gegenstand seiner Verehrung entgegen. Selbst wenn es sich klar herausstellte, daß er nicht mit dem ursprünglichen Gewand identisch wäre, nähme es immer als ein durch die Verehrung der Jahrhunderte geweihtes Gnadenbild die Seinen mit ungeschwächter Macht in Anspruch.“²⁰

Görres konnte nicht wissen, wie gut die Vorstellung vom Gnadenbild mit der These von einer Kontakt-Reliquie zusammenging. Auch unser evangelischer Autor weiß von dem allen nichts. Aber er stellt doch in seinem Schlußwort der Wallfahrt von 1959 ein Zeugnis aus, wie es sicher vorher nie einer Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt von einem evangelischen Theologen ausgestellt worden ist: „In Trier sind (1959) Menschen dem Evangelium begegnet. Wäre es nicht recht, wenn wir allen unaufgelösten Spannungen zum Trotz mit dem Apostel sagen würden: Daß uns Christus verkündet werde allerleiweise, so freue ich mich doch darin und will mich auch freuen.“²¹

Norbert Müller und wir alle hätten uns beim Erklären dieser einzelnen evangelischen Stimme im Jahr 1960 nicht träumen lassen, daß bis zur nächsten Heilig-Rock-Wallfahrt nach 36 Jahren diese einsame Stimme zu einem Chor angewachsen wäre, daß uns offiziell und einstimmig von der anderen Seite entgegenklingen würde, was damals ein einzelner Theologe zu sagen wagte.

Ich selber habe am 8. Februar 1995 in Bonn auf Einladung der Evangelischen Kirche des Rheinlands, näherhin ihres Ausschusses für Innerdeutsche Ökumene und Catholica, einen Vortrag mit dem Titel gehalten: „Die Bedeutung von Wallfahrten in der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Heilig-Rock-Wallfahrt.“²² Schon die Tatsache dieser Einladung war für einen

Zeichen seiner neuen Würde das Pallium schickt, das nach altem Brauch eine Nacht auf dem Grab des heiligen Petrus geruht hat, sagt er im Begleitbrief, er übersende hiermit dem neuen Erzbischof die „vestis Sancti Petri“; durch die Berührung mit dem Grab des Apostels ist das Pallium zum „Kleid des heiligen Petrus“ geworden.

²⁰ J. VON GOERRES, Die Wallfahrt nach Trier, Regensburg 1845, 106. Vgl. meinen Artikel: Das Gnadenbild von Trier: Christ in der Gegenwart 11 (1959) vom 23. 8.

²¹ MÜLLER, 144.

²² Den Vortrag habe ich am 6. 11. 1995 auf Einladung von Pfarrer Manfred Henke im Dietrich-Bonhoeffer-Haus in Trier vor dem evangelischen Pfarrkonvent Trier wiederholt.

katholischen Theologen meiner Generation im Blick auf 1959 so etwas wie ein kleines Wunder. Das gleiche gilt von dem Einverständnis, das ich bei diesem evangelischen Auditorium fand. Ich hatte das Gefühl, offene Türen einzurennen. Inzwischen hat Siegfried Schmitt die „Vorläufige Stellungnahme“, die der genannte Ausschuss am 6. Juni 1994 zur kommenden Trierer Wallfahrt formuliert hat²³ und die das Klima geschaffen hat, das ich in Bonn und Trier vorfand, veröffentlicht.

Der Paradigmenwechsel, der sich hier beim Wiederauftauchen des gleichen, seit eh und je zwischen den Konfessionen strittigen Themas im Abstand von 36 Jahren gezeigt hat, ist schon an der Schwelle der neuen Wallfahrt ein ausgesprochenes Hoffnungszeichen. Wer zu sagen pflegt, die Ökumenische Bewegung sei doch längst am Ende und zum Stillstand gekommen, sollte sich von dieser unserer kleinen Fallstudie über das belehren lassen, was in diesem halben Jahrhundert in der Tiefe der Herzen an Bewegung auf den gemeinsamen Herrn hin vor sich gegangen ist. Wenn Wiedervereinigung anfangen soll – wie soll sie anders anfangen!

²³ In dem o. A. 1 zitierten Artikel: 950–952.

Zur Ikonographie von zwei russischen Vita-Ikonen

Am 23. Juni 1995 konnte der Verfasser des Artikels anlässlich einer Ausstellung des Galeristen Heinz Lehmann aus Dortmund in Essen-Frohnhausen zwei russische Ikonen entdecken, die die Vita Johannes, des Theologen, und des Bischofs Nikolaus von Myra darstellen. Da die ikonographischen Eigenheiten beider ostkirchlichen Bilder von Bedeutung sind, sei versucht, diese im Zusammenhang frömmigkeitsgeschichtlicher und ikonographischer Beobachtungen vorzustellen.

1. Die Johannes-Vita-Ikone

Neben den zahlreichen Vita-Ikonen Johannes des Täufers tauchen dann und wann auch Vita-Ikonen Johannes, des Theologen, auf. Sie legen Zeugnis ab von der Verehrung dieses Heiligen, der im ostkirchlichen Kirchenjahr als Apostel und Theologe zweimal verehrt wird: Am 8. Mai und am 26. September¹. Am 8. Mai wird gefeiert das „Gedächtnis des heiligen Apostels und Evangelisten Johannes des Theologen“, am 26. September der Tag des „Heimganges des ruhmreichen und erhabenen Apostels, des heiligen Evangelisten Johannes“. An beiden Tagen singt die Liturgie im Troparion: „Apostel, den Christus, Gott, liebte, eile, ein hilfloses Volk zu befreien. Der Dich ruhen ließ an seiner Brust, nimmt Dich auch, wenn Du fürbittend niederfällst, auf. Bitte ihn, Theologe, die über den Heiden lastende Wolke zu zerstreuen – uns aber erlebe Frieden und das große Erbarmen.“² Der Name „Heimgang“ zum 26. September wird auch noch anders übersetzt, und Neophytos Edelby, Titularerzbischof von Edessa, bemerkt dazu im „Liturgikon“: „Obwohl das Wort ‚Metastasis‘ im Titel des heutigen Festes von mehreren Autoren einfach als Tod des heiligen Johannes verstanden wird, so scheint es nichtsdestoweniger doch, daß die Alten es im Sinne einer wirklichen Aufnahme der Seele und des Leibes (in den Himmel) verstanden haben – mehrere haben in der Tat geglaubt, daß der heilige Johannes einen heiteren Tod ähnlich einem Traum hatte, dann auferstanden ist und in den Himmel aufgenommen wurde in der gleichen Weise, wie die Kirche in bezug auf die Gottesmutter lehrt.“³

Die Art nun, wie die einzelnen Szenen auf der Ikone gestaltet erscheinen, wird sehr wesentlich vom apokryphen Schrifttum geprägt, wobei das Grundthema der Bedrohung des Apostels durch die Mächte der Natur, des Kampfes des Evangelisten gegen das Böse, das in Gestalt des Teufels sich über die Menschen hermacht, der innigen Verbundenheit mit seinem Schüler Prochoros, der Auseinandersetzung mit den Feinden des christlichen Glaubens, des heiteren Todes in Form der Verabschiedung von Prochoros und den anderen Jüngern deutlich zu erkennen ist.

¹ Liturgikon – „Messbuch“ der byzantinischen Kirche (von N. EDELBY), Recklinghausen 1967, 623–626, 886–888.

² Liturgikon, a. a. O., 625, 887 f.

³ Liturgikon, a. a. O., 624–625.

Im Zentrum der 12 feinst gemalten Felder, die auf eine Entstehungszeit um 1800 hinweisen, erkennen wir Johannes, in sitzender Haltung. Seine Linke hält die halbgeöffnete heilige Schrift, zwei Finger seiner Rechten hat er an seinen Bart gelehnt. In dieser Position führt er in der Ikonographie den Namen „Johannes im Schweigen“ oder „Johannes der Schweiger“. Hier soll äußerste Konzentration zum Ausdruck gebracht werden, Hören auf die Eingebungen Gottes. Was die Handhaltung dabei insonderheit betrifft, so bemerkt Konrad Onasch in seinem neuen Ikonenbuch: „Es handelt sich dabei um eine bei den Hesychasten übliche Handhaltung, um sich bis zur Ekstase und Vision des göttlichen Lichtes in äußerste Konzentration zu versenken. Diese Art mystischer Schau geht auf Simeon den Neuen Theologen (949–1022) zurück.“⁴ Auf der linken Schulter erblicken wir einen rot gekleideten Engel, der Johannes gleichsam das Evangelium einflüstert. Rechts von Johannes erscheint der Löwe als Symbolwesen. Irenäus von Lyon (gest. um 202) hat diesen dem Johannes beigegeben. Die spätere Zuordnung durch den Kirchenvater Hieronymus (gest. 419/420) hat den Apostel mit dem Adler verbunden. Farblich fällt ein schöner Kontrast auf: Während das Gewand des Johannes durch das dunkle kirschfarbene Untergewand wie das dunkelgrüne Obergewand ausgezeichnet ist, leuchtet der Inspirationsengel in hellem Rot. Gerade das Phänomen des hellen Rot weist symbolisch auf das feurig-helle Licht der Eingebung hin. Die 12 Felder sind von links oben zu lesen. Das erste Feld wird, wörtlich übersetzt, so beschrieben: „Der heilige Johannes nahm zu sich ans Meer seinen Schüler Prochoros.“ Damit dürfte wohl folgendes Ereignis zur Darstellung gebracht werden: Prochoros, der treue Schüler und Schreiber des Johannes, sitzt in Trauer am Strande, weil er befürchtet, Johannes sei beim Schiffbruch umgekommen. Doch der Apostel wird lebend ans Land gespült und nimmt nun Prochoros zu sich⁵. Für das zweite Feld lautet die Inschrift: „Der heilige Johannes war in dem Bad, dort erwürgte der Teufel einen sich dort badenden Menschen.“ Allerdings ist diese Inschrift inhaltlich weiterzulesen, in dem Sinne, daß dann Johannes diesen im Bade getöteten Menschen wieder zum Leben erweckte. In diese Richtung läßt auch die Haltung des Johannes denken, vorab seine ausgestreckte rechte Hand. Bestärkt in dieser Interpretation werden wir auch durch eine gleichlautende Deutung zu einer bei Onasch-Schnieper veröffentlichten Johannes-Vita-Ikone, wo es als Beschreibung heißt: „Johannes erweckt einen Knaben zum Leben, den Satan beim Baden ertränkt hatte.“⁶ Die Inschrift über dem dritten Feld besagt: „Der heilige Johannes und Prochoros gingen, und die erbosten Menschen warfen auf die beiden mit Steinen.“ Allerdings wird in dieser Aussage ein Bildelement nicht berücksichtigt, nämlich: Johannes predigt beim Fest der Göttin Artemis in Ephesus. Im vierten Feld stimmen Inschrift und Darstellung völlig überein: „Das war die Zeit der Christenverfolgung. Der heilige Johannes wurde vom Kaiser verleumdet.“ Die zweite Reihe links beginnt mit der Darstellung, die so umschrieben wird: „Der heilige Johannes blieb unverehrt, nachdem er in heißes Öl gesetzt worden war.“

⁴ K. ONASCH – A. SCHNIEPER: Ikonen, Faszination und Wirklichkeit, Freiburg–Basel–Wien 1995, 261.

⁵ Die Übersetzungen der Inschriften stammen von Dr. Reiner Zerlin, Köln.

⁶ ONASCH-SCHNIEPER, a. a. O., 75.

Rechts gegenüber wird die Szene so gedeutet: „Danach führten die Soldaten den heiligen Johannes zum Schiff und fuhren davon.“ Die dritte Reihe stellt vor: „Der heilige Johannes wird mit Prochoros in einen Kerker geworfen.“ Die Szene zeigt noch mehr als die Beschriftung: Im Kerker predigt er den Menschen. Gegenüber hat der Ikonenschreiber einen ins Meer stürzenden Mann vorgestellt. Die Inschrift dazu lautet: „Der Statthalter Kynops fiel ins Meer, die Wellen wogten auf, und er kam nicht mehr zum Vorschein.“ Auf der bei Onasch-Schnieper vorgestellten Johannes-Vita-Ikone heißt es aus einer anderen Sicht: „Johannes rettet den ins Meer Gestürzten vor dem Ertrinken.“⁷ Die vierte Reihe schließlich läßt zunächst die Inschrift lesen: „Der heilige Johannes ging zu den Menschen und sagte: Das ist unser Weg weiter, und das Volk glaubte ihm.“ Im Bilde selbst werden noch andere Elemente gezeigt. Da sieht man Gefesselte, die zum Gefängnis geführt werden. Onasch-Schnieper bemerken dazu: „Johannes predigt dem Volke von Christus dem gerechten Richter.“⁸ Das Bild daneben wird umschrieben: „Der heilige Johannes ging mit dem Prochoros in die Stadt, da trafen sie eine Frau, die klagte über den vom Teufel entführten Sohn.“ Auf der nachfolgenden Tafel wird gezeigt, wie Johannes dem in die Wüste Fliehenden nachjagt. Die Inschrift übersetzt dies so: „Der heilige Johannes setzte sich auf ein Pferd und suchte den Jüngling.“ Onasch-Schnieper deuten: „Johannes folgt einem in die Wüste Fliehenden, um ihn auf den rechten Weg zu führen.“⁹ Besonders eindrucksvoll nun wirkt das letzte Bild: Johannes steht in einer dunklen Höhle und umarmt den Prochoros, um sich von ihm zu verabschieden. Rechts davon erblicken wir eine Schar von Jüngern des Johannes, die sehr bestürzt wirken. Offenbar handelt es sich um die Verabschiedung des Johannes unmittelbar vor seinem Tode. Auf der Inschrift heißt es: „Das Entschlafen des heiligen Johannes, des Theologen.“ Onasch-Schnieper deuten diese Szene auf ihre Ikonographie so: „Dem Tode nahe, nimmt Johannes Abschied von seinen Jüngern, die ihm auf seinen Wunsch bereits das Grab geschaufelt haben.“¹⁰

Wie bereits angedeutet, sind die Tafeln weithin vom apokryphen Schrifttum beeinflusst. Die eigentliche maßgebliche Quelle ist das Zeugnis der Prochorusakten. Wilhelm Schneemelcher kennzeichnet dieses Zeugnis mit den Worten: „Die Prochorusakten stellten eine romanhafte Erzählung angeblicher Ereignisse dar, die der Autor – ein Johannesschüler, der in einigen griechischen Handschriften als einer der sieben Jünger und der sieben Diakone von Jerusalem (vgl. Apg 6, 5) und sogar als Neffe des Protomartyr Stephan bezeichnet wird – an der Seite seines Meisters von der Apostelteilung in Jerusalem bis zu dessen Tode in Ephesos miterlebt haben soll. Was diese Schrift von den meisten jüngeren Apostelakten unterscheidet – ist vor allem das Fehlen der sonst üblichen asketischen und enkratitischen Tendenzen und die Tatsache, daß sie keine Bearbeitung älterer Akten darstellt, sondern im wesentlichen als eine originelle Schöpfung ihres Autors

⁷ ONASCH-SCHNIEPER, a. a. O., 75.

⁸ ONASCH-SCHNIEPER, a. a. O., 75.

⁹ ONASCH-SCHNIEPER, a. a. O., 75.

¹⁰ ONASCH-SCHNIEPER, a. a. O., 75.

anzusehen ist... Die Handlung ist schwerpunktmäßig auf die Insel Patmos konzentriert.¹¹ In besonderer Weise wäre die Schilderung des Todes des Johannes auf der Ikone zu vergleichen mit der entsprechenden Darstellung in den apokryphen Johannesakten¹².

2. Die Nikolaus-Vita-Ikone

Die Ikone, um 1800 datiert, ist zunächst vom Malerischen her ein Meisterwerk. R. Zerlin glaubt, daß das Werk „wohl aus dem Vladimir-Suzdaler-Gebiet stammt, in dem ja die Malerdörfer Palech und Mstera liegen.“¹³ Die Darstellungen entsprechen einerseits dem klassischen Typus einer Nikolaus-Vita-Ikone. Andererseits befinden sich gerade im Mittelteil der Ikone Bildelemente, die vollkommen neu in diesem Zusammenhang sind. Beginnen wir zunächst mit dem bereits herausgestellten Mittelteil. Im eigentlichen Zentrum steht der heilige Nikolaus, ganzfigurig. Er segnet mit seiner Rechten, während seine Linke das Buch des heiligen Evangeliums hält. So erscheint er in seiner eigentlichsten Aufgabe: Er ist der Verkünder der Frohbotschaft von Jesus, dem Christus. Nun aber wird der Betrachter überrascht: Rechts von Nikolaus erscheint der Erzengel Michael, in der Rechten ein ganz schmales Schwert, mit der Linken weist er auf Nikolaus. Zur Linken des Bischofs von Myra werden wir eine Frau gewahr, die in Orantenhaltung dem Ereignis der Epiphanie des Nikolaus beiwohnt. Auf Grund der Inschrift ist sie fast sicher als Maura zu identifizieren. Sie wäre damit die Ehefrau des Timotheos. Timotheos war Kleriker und übte das Amt eines Erklärers der heiligen Schrift aus. Nachdem er bereits zwanzig Jahre mit der heiligen Maura verheiratet war, wurde er vor den Statthalter der Thebais, Arianus, geführt, der ihm befahl, die heiligen Schriften auszuliefern, um sie ins Feuer zu werfen. Timotheos weigerte sich, dies zu tun, und so wurden er und Maura gekreuzigt. Neun Tage hingen beide am Kreuz¹⁴. Eine andere Deutung, die jedoch sehr unwahrscheinlich ist, geht auf Martha. Diese war eine Asketin, Mutter des heiligen Einsiedlers Symeon vom Wunderbaren Berge. Sie gilt als große Helferin: Sie nahm Fremde auf, bekleidete Nackte, speiste die Hungrigen, besorgte denen das Taufkleid, die es sich für die Taufe nicht anschaffen konnten, und für die Verstorbenen das Totenkleid¹⁵. Die Tatsache, daß Nikolaus von Michael und Maura (oder Martha) begleitet wird, weist darauf hin, daß es sich bei dieser Ikone um ein Werk handelt, das von Menschen in Auftrag gegeben wurde, die zu diesen Heiligen ein ganz besonderes Verhältnis hatten. Diese Nikolaus-Ikone ist also mit größter Wahrscheinlichkeit eine Votiv-Ikone. Über diesen drei Heiligen erscheint die Gottesmutter Pecerskaja, also die Gottesmutter der Kiever Lavra. Sie wird eingerahmt von den Begründern dieses Höhlenklosters, den Mönchen Antonij und Feodosij. In den sechzehn Bildtafeln erscheinen folgende Szenen aus dem Leben des heiligen Nikolaus: Geburt, Taufe, Heilung der

¹¹ W. SCHNEEMELCHER (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen, in deutscher Übersetzung, 2. Bd., Tübingen 1989, 385.

¹² W. SCHNEEMELCHER (Hg.), a. a. O., 188–190.

¹³ Vgl. Ikonen-Expertise Nr. A 114, von R. Zerlin.

¹⁴ Liturgikon, a. a. O., 883.

¹⁵ Liturgikon, a. a. O., 939.

Frau mit der verdorrten Hand durch den jugendlichen Heiligen, die Übergabe des Heiligen durch seine Eltern zur Unterweisung im Lesen und Schreiben, die Weihe zum Diakon, die Weihe zum Bischof, die Errettung der drei Jungfrauen vor der Prostitution durch drei Goldäpfel, die Rettung der drei Feldherren vor der ungerechten Enthauptung, die sogenannte Stratelaten-Legende, der Heilige erscheint des Nachts Konstantin dem Großen, um ihn vor ungerechtem Urteil zu warnen, die Befreiung der drei Männer aus dem Gefängnis, die Errettung eines Schiffes aus Seenot, das Entschlafen des Heiligen, sein Begräbnis, die Übertragung der Reliquien nach Bari im Jahre 1087, der Beistand des Heiligen für die Seefahrer, der Beistand des Heiligen für alle Leidenden. Besonders beachtenswert sind die beiden letzten Darstellungen: der Beistand des Nikolaus für die Seefahrer und der Beistand des Heiligen für alle Leidenden. Hier wird Nikolaus noch einmal eigens herausgestellt als Nothelfer – und zwar im Hinblick auf die Seeleute wie auf alle Leidenden. Daß er gerade am Ende aller Wundertaten als der Helfer „aller Leidenden“ vorgestellt wird, rückt ihn in unmittelbare Nähe zu Jesus Christi. Und dies ist ja so kennzeichnend für die Gestalt dieses Heiligen: Er ist ein „zweiter Christus“, ein „zweiter Erlöser“, oder wie die Vita per Michaellem, die älteste Nikolaus-Vita, entstanden zwischen 750 und 850, sagt: „Welch herzliche Güte des heiligen Mannes zu den Notleidenden. Er bekundet die Fürsorge seiner bis ins innerste Wesen hinein guten Seele, *ein sichtbares Abbild der herzlichen Güte des Erlösers Christus zu uns*. Er zeigt vor aller Augen, daß er die Klugheit eines Hirten für jene, die an der Seele krank waren, besaß und daß er geeignet war für das bischöfliche Amt . . . Darum hat Gott ihn auch so hoch erhoben (Phil 2, 9) und ihn wie eine hellstrahlende Fackel zum bischöflichen Leuchter für das Heil vieler Menschen gnädig bestimmt. Die Bedrängten sollten zu ihm eilen und von der dunklen Verzagtheit auf vielerlei Art befreit werden und je nach Bedürfnissen in angemessener Weise seinen Bestand erfahren. Es war also richtig, ja notwendig war es, daß er zur Würde eines Hirten erhoben wurde. Er sollte jene erfreuen, die ein kummervolles Leben niederdrückte, und mit seinem Schatten jenen Mut machen, welche der Durst und der brennende Mangel übel zugerichtet hatten.“¹⁶ Man kann also auch hier bei dieser Nikolaus-Vita-Ikone sagen: Jede Nikolaus-Ikone ist in besonderer Weise eine indirekte Christus-Ikone.

¹⁶ G. u. T. SARTORY: Der heilige Nikolaus – die Wahrheit der Legende (Herderbücherei 897), Freiburg i. Br. 1981, 98; J. PUCKETT, Nikolausikonen, in: Ikonen I/4, 149–168; B. ROTHEMUND, Der heilige Nikolaus in der Ikonenkunst, München-Autenried 1980; E. SAUSER, Ikonographische Besonderheit am Bild des heiligen Nikolaus v. Myra, in: TThZ 99 (1990), 161–169.

HECKEL, Martin: Gleichheit der Privilegien. Der Allgemeine und der Besondere Gleichheitssatz im Staatskirchenrecht (Jus Ecclesiasticum. Bd. 47), J. C. B. Mohr, Tübingen 1993, Leinen, 44,- DM.

Als erkenntnisleitende Frage dieser Publikation erweist sich, ob in Deutschland alle Religionsgemeinschaften verfassungsrechtlich gleichgestellt und deshalb vom Staat egalitär zu behandeln sind. Im Mittelpunkt der Untersuchung des bekannten evangelischen Staatskirchenrechtlers steht deshalb die Frage nach dem Verhältnis von Gleichheit und Privilegien der Religionsgemeinschaften im gegenwärtigen deutschen Staatskirchenrecht, näherhin in Beziehung zum Allgemeinen und Besonderen Gleichheitssatz in Art. 3 Abs. 1 und 3 des Grundgesetzes. In der Folge der Wiedervereinigung Deutschlands wird verstärkt gegenüber den christlichen Kirchen der sogenannte „Privilegienvorwurf“ erhoben und insofern die Rechtsstellung der Kirchen in Deutschland desavouiert. Der Verfasser erörtert in der ihm eigenen soliden und wissenschaftlich fundierten, allerdings höchst juristischen Argumentationsweise im Rahmen des geltenden deutschen Verfassungsrechts die Prämissen des freiheitlichen Staatskirchenrechts, das ein aus leidvollen Erfahrungen der Zeit der Glaubensspaltung, der Religionskriege sowie der Weltanschauungskämpfe im 19. und 20. Jahrhundert erwachsenes System ist, das sich einer geschichtsfremden prinzipiellen Umgestaltung entzieht. Grundlage ist die verfassungsrechtlich garantierte, geschichtlich aus der Umklammerung der Kirchen durch den Staat entwachsene staatlich garantierte Gleichberechtigung der Religionsgemeinschaften im politischen Gemeinwesen nach dem vom Staat zu beachtenden Grundsatz der Parität und Differenzierung zugleich. Die Studie gliedert sich in zwei Hauptteile: Der 1. Teil behandelt zum Allgemeinen Gleichheitsgrundsatz in XI Kapiteln (S. 2–68) die Grundlagen und das Wesen der Grundnorm im Grundgesetz und bezieht diese auf die verschiedenen Träger und Adressaten dieses Grundrechts. Er kommt zu dem Ergebnis, daß für alle Religionsgemeinschaften die deutsche Verfassung die Gleichheit des Rechtsstatus gewährt, aber ebenso auch die Verschiedenheiten der Religionsgemeinschaften schützt, demzufolge das Grundgesetz „kein Gebot abstrakt-schematischer Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften ohne Rücksicht auf ihre verschiedene Struktur und ihre unterschiedliche Leistung für das Wohl der Allgemeinheit“ enthalte, sondern „ihre sachgerechte Differenzierung nach ihrer kulturellen und sozialen Bedeutung“ verlange, wobei „keine Bevorzugung bzw. Benachteiligung aus spezifisch religiösen Gründen stattfinden“ dürfe (S. 60). Im 2. Teil geht der Verfasser in IV Kapiteln (S. 69–107) auf den Besonderen Gleichheitssatz ein, erläutert auch dazu die Rechtsquellen und erörtert das Verbot der Benachteiligung und Bevorzugung und das Problem der verfassungsrechtlich garantierten Differenzierung. Demzufolge sei staatlicher Schutz für die religiösen Institutionen und Aktivitäten nach deren jeweils eigenem theologischem Selbstverständnis zu gewährleisten. Ein Eingriff des Staats in das je eigene Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften wäre dieser Studie zufolge der unzulässige Versuch, religiöse Gehalte zu säkularisieren, statt durch säkularisierte staatliche Rechtsformen gerade die Religionsfreiheit und Religionsgleichheit zu gewährleisten.

Das Buch enthält wertvolle Argumente in einer Zeit, in der politische Kräfte versuchen, die spezifische Eigenart der Religionsgemeinschaften zu beurteilen und zu interpretieren und sie dadurch jener Freiheit und Gleichheit zu berauben, wie sie das Grundgesetz schützt und garantiert. Allerdings richtet sich die Studie in erster Linie an juristisch versierte Leser, so daß sich eine politische Umsetzung und didaktische Vermittlung des Inhalts durch die christlichen Kirchen für einen breiteren Leserkreis lohnen könnte.

I. Riedel-Spangenberg, Mainz

- BACKHAUS, Knut/UNTERGASSMAIR, Franz Georg (Hg.): Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1996, XIV und 508 Seiten, geb., 98,- DM.
- CARRUTH, Shawn/GARZYK, Albrecht: Documenta Q. Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted and Evaluated. Q 11:2 b-4. Leuven: Verlag Peeters 1996, 206 Seiten, kart., 40,- DM.
- CHRISTE, Wilhelm: Kirche und Welt. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung in der Theologie Friedrich Schleiermachers. Frankfurter Theologische Studien Band 50. Frankfurt a. M.: Verlag Josef Knecht 1996, VI und 297 Seiten, brosch., 68,- DM.
- COOPER, Anja: Botschaften des Erzengels Michael. A-4402 Steyr. Ennsthaler Verlag 1996, 138 Seiten, brosch., 19,80 DM.
- DOHMEN, Christoph/STEMBERGER, Günter: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments. Studienbücher Theologie Band 1, 2. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1996, 216 Seiten, brosch., 39,80 DM.
- GROSS, Walter (Hg.): Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche. München: Erich Wewel Verlag 1996, 147 Seiten, kart., 29,- DM.
- HEINEN, Heinz: Frühchristliches Trier. Von den Anfängen bis zur Völkerwanderung. Trier: Paulinus-Verlag 1996, 344 Seiten, geb. mit Schutzumschlag, 39,80 DM.
- LIES, Lothar: Eucharistie in ökumenischer Verantwortung. Ein wegweisendes ökumenisches Eucharistie-Buch, das Kirchengrenzen überwinden hilft. Köln: Styria Verlag 1996, 286 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, 59,- DM.
- MÜLLER, Gerhard L.: Gnadenlehre I. Antike bis Mittelalter. Reihe „Texte zur Theologie“ Dogmatik, Band 7, 1A, Köln: Styria Verlag 1996, 183 Seiten, kart., 39,80 DM.
- MÜLLER, Gerhard L.: Gnadenlehre II. Neuzeit bis Gegenwart. Reihe „Texte zur Theologie“ Dogmatik, Band 7, 1B, Köln: Styria Verlag 1996, 155 Seiten, kart., 39,80 DM.
- O'MAHONY, Anthony/GUNNER, Göran/HINTLIAN, Kevork: The Christian Heritage in the Holy Land. London: Scorpion Cavendish 1995, 320 Seiten, Paperback, 15,95 £.
- POPKE, Wiard: Paränese und Neues Testament. Stuttgarter Bibelstudien, Band 168. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1996, 210 Seiten, kart., 59,- DM.
- SONNBERGER, Klaus: Die Leitung der Pfarrgemeinde. Eine empirisch-theologische Studie unter niederländischen und deutschen Katholiken. Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1996, VIII und 303 Seiten, brosch., 64,90 Dfl.
- TEBARTZ-VAN ELST, Franz-Peter: Entflamme in uns die Sehnsucht nach dem Licht. Taiferinnerung in der Verkündigung des Kirchenjahres. Feiern mit der Bibel, Band 2. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1996, 144 Seiten, kart., 29,80 DM.
- UTZSCHNEIDER, Helmut: Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht. Stuttgarter Bibelstudien, Band 166. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 1996, 134 Seiten, kart., 39,80 DM.
- VÖGTLE, Anton: Gott und seine Gäste. Das Schicksal des Gleichnisses Jesu vom großen Gastmahl. Biblisch-Theologische Studien 29. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996, 94 Seiten, Paperback 19,80 DM.

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen
Fakultät Trier in Verbindung mit dem
Katholisch-Theologischen Fachbereich
der Universität Mainz

Heft 4
Oktober, November, Dezember 1996
105. Jahrgang Pastor bonus
ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag Trier

Heinz Feilzer, Trier
Seelsorgerische und liturgische Begleitung
bei Sterben und Tod
Andreas Heinz, Trier
Aspekte liturgischer Begleitung in Krankheit,
Sterben und Tod
Heribert Schützeichel, Trier
Das Geheimnis des Todes
Joachim Theis, Trier
Annäherungen an das Thema Tod
in unserer Gesellschaft
Reinhold Bohlen, Trier
Klagen – Leben – Hoffen – Trösten
Engelbert Felten, Trier
Predigt und moderne Malerei
Heinz-Günther Schöttler, Trier
Johann Sebastian Bachs „Actus tragicus“
als Ars moriendi
Elisabeth Hurth, Wiesbaden
Jenseits der Idylle – Pfarrergestalten in der
deutschen Romanliteratur der Gegenwart

INHALT

AUFSÄTZE

Heinz Feilzer: Seelsorgerische und liturgische Begleitung bei Sterben und Tod	241
Andreas Heinz: Aspekte liturgischer Begleitung in Krankheit, Sterben und Tod	250
Heribert Schützeichel: Das Geheimnis des Todes (<i>Gaudium et spes</i> 18)	259
Joachim Theis: Annäherungen an das Thema Tod in unserer Gesellschaft	266
Reinhold Bohlen: Klagen – Leben – Hoffen – Trösten	275
Engelbert Felten: Predigt und moderne Malerei	285
Heinz-Günther Schöttler: Johann Sebastian Bachs „Actus tragicus“ (BWV 106) als Ars moriendi	292

KLEINERER BEITRAG

Elisabeth Hurth: Jenseits der Idylle. Pfarrergestalten in der deutschen Romanliteratur der Gegenwart	302
--	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	321
-----------------------------	-----

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Heinz Feilzer; Fritz-von-Wille-Straße 3, D-54296 Trier
Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, D-54664 Auw a. d. Kyll
Prof. Dr. Heribert Schützeichel, Windstraße 17–19, D-54290 Trier
Dr. Joachim Theis, In der Kerz 4, D-54318 Mertesdorf
Prof. Dr. Reinhold Bohlen, Am Bahndamm 18, D-54516 Wittlich
Dr. Engelbert Felten, Banthusstraße 3, D-54290 Trier
Dr. Heinz-Günther Schöttler, Kirchstraße 38, D-54518 Schlem
Dr. Elisabeth Hurth, Wendelsteinstraße 50, D-65199 Wiesbaden

Anschrift der Schriftleitung: Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus-Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

Erscheinungsweise und Preise: Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 43,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Seelsorgerische und liturgische Begleitung bei Sterben und Tod¹

I. Begleitung hat einen existentiellen Bezug

„Wer das Leben ohne den Tod ansieht oder den Tod ohne das Leben, kennt weder das eine noch das andere. Einübung in Sterben bringt am meisten Klarheit über das Leben. Einübung ins Leben ist die beste Vorbereitung auf den Tod. Denn man kann sich zwar den Tod vor Augen halten, aber man kann ihn nicht üben. Jeder geht als Anfänger in seinen Tod. Aber das Leben kann man so gestalten, daß auch sein letzter Schritt ohne Panik geschehen kann.“

(Jörg Zink)

Begleitung stellt jeweils das erste bedeutsame Stichwort bei den o. g. Kursen dar, wobei die pastorale und liturgische Betrachtungsweise sehr eng miteinander verknüpft bleiben. Wer sich mit dieser pastoralen Aufgabe im Umkreis von Sterben und Tod einläßt, wird beständig gefordert, sich der persönlichen und existentiellen Auseinandersetzung mit diesem anspruchsvollen pastoralen Feld zu stellen. Die Teilnehmer ließen sich in behutsamer Offenheit in „geistlichen Gesprächen“ auf die alte und heute wiederentdeckte Frömmigkeitsform des „exercitium bene moriendi“ ein, wobei meditative Anstöße von Jörg Zink² wertvolle Impulse gaben. Dabei wurde versucht, den inneren Zusammenhang mit einem „exercitium bene vivendi“ immer neu herzustellen. Die lebensgeschichtlichen Erfahrungen, die innerhalb dieses spannungsreichen „Bogens“ eingebracht wurden, erreichten oft eine existentielle Tiefe und eine befreiende Dichte. Es zeigte sich, daß bei Priesterseelsorgern ein oft verschüttetes Grundbedürfnis vorhanden ist, „riskante“ Erfahrungen vor dem Hintergrund des eigenen Lebenshorizonts mitzuteilen und mit anderen zu bedenken. Die überschaubare Gruppe erweist sich dabei als schützendes Milieu, in dem Offenheit nicht mißbraucht wird und gegenseitiges Vertrauen sich als spirituelle Kraft entfalten kann. Einige typische Aussagen von Teilnehmern sollen die inhaltliche Seite dieses anspruchsvollen Vorgangs veranschaulichen: „mit der Zeit behutsam umge-

¹ Der vorliegende Beitrag ist, wie die weiteren Aufsätze dieses Heftes, der schriftliche Niederschlag aus den Anstößen, Überlegungen, Gesprächen und Erfahrungen mehrerer Kurswochen; das bestimmt ihren Charakter. Es sei ferner darauf hingewiesen, daß Teile des vorliegenden Beitrags bereits erschienen sind, in: Aus reichen Quellen leben, hrsg. von H. G. ANGEL, J. REITER, H. G. WIRTZ (FS Weber), Trier 1995, 329–342.

² J. ZINK, Die Mitte der Nacht ist der Anfang des Tages, Stuttgart 1986, 39 f.

hen“, „jedem Tag sein eigenes Recht geben“, „loslassen können“, „Ballast ablegen lernen“, „sich in Gelassenheit üben“, „zuvorkommend vergeben lernen“, „Vertrauen zum Wachsen bringen“ u. a. All diese erfahrungsbezogenen Lebensäußerungen mündeten letztendlich ein in eine maßgebende Zielperspektive. Abschiedlich, versöhnt und vertrauensvoll leben lernen, um authentisch und heilend begleiten zu können. Es lernen, so an der Seite des sterbenden Menschen zu sein, daß er auch in dieser entscheidenden Phase des Lebens er selbst bleiben und seinen eigenen Tod in Würde vollenden kann (P. Sporken).

II. Sterben ist ein individueller Weg

Leben ist „Sein zum Tod“ (M. Heidegger), und Sterben ist der Weg, der dorthin führt; Wie der Weg des ganzen Lebens verläuft auch die letzte Strecke einmalig und individuell. Nicht selten sterben Menschen einen plötzlichen und „unvorhergesehenen Tod, dann ist der Weg verkürzt und die Betroffenheit groß; oft ist es ein langer Weg und die damit verbundene Herausforderung anspruchsvoll. Für gewöhnlich verläuft Sterben in unterschiedlichen Stadien. Die Sterbeforscherin Elisabeth Kübler-Ross hat aufgrund eingehender Beobachtungen und Gespräche im Klinikum von Chicago idealtypische Phasen des Sterbevorgangs beschrieben, die hier im Überblick in Erinnerung gebracht werden³:

– *Verneinung der Todeswahrheit*

(Die Situation wird vom Betroffenen zunächst verleugnet, der Tod verneint; diese Negation erweist sich vorübergehend als gnädige Hilfe gegenüber einer momentanen Überforderung)

– *Emotionales Auflehnen*

(Protest, Ärger, Aggression gegenüber „Gott und der Welt“; sie gipfeln oft in der Frage: warum gerade ich?)

– *Verhandeln mit dem Schicksal*

(Hadern und zugleich Verhandeln mit dem Schicksal, um wenigstens eine „Gnadenfrist“ zu erreichen)

– *Depression und Mutlosigkeit*

(Stille, mitunter aber auch trostlose Trennungstrauer angesichts des endgültigen Verlustes des Lebens)

³ Vgl. E. KÜBLER-ROSS, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart ¹¹1983.

– Annahme oder Bejahung des Todes

(Ergebung in das Schicksal bis hin zur Aussöhnung mit dem eigenen Leben, anderen Menschen, Gott und der Welt).

Nicht jeder Sterbevorgang verläuft genau nach diesen Stadien. Nicht jeder Sterbende durchlebt sie in dieser Reihenfolge, und nicht alle erreichen „wahrnehmbar“ die letzte Phase. Der Verlauf kann sich auch ins Negative umkehren, dann führt er mitunter in Depression, Resignation oder gar in Verzweiflung. Zumeist bleibt es ein polarer, spannungsreicher Weg zwischen Krankheit und Heilung, Angst und Hoffnung, Auflehnung und Annahme, Leben und Tod. In diesem durch Höhen und Tiefen bestimmten Weg ereignen sich unterschiedliche (auch situations- und lebensgeschichtlich bedingte) Krisen- und Reifungsprozesse. Um die dargestellten psychischen Phänomene und Reaktionen zu wissen und damit einfühlsam und kompetent umgehen zu lernen, ist bedeutsam für das Gelingen ganzheitlicher und situationsgerechter Begleitung. Im Laufe der Kurse wurden diese und andere Erkenntnisse über Wege des Sterbens in Erinnerung gerufen und, angereichert durch eigene Erfahrungen, modifiziert miteinander bedacht.

III. Pastorale Begleitung hat tiefe theologische Wurzeln

Es war bei Dozenten und Teilnehmern durchgehend ein Bemühen festzustellen, pastorale Begleitung nicht nur vom konkreten Verlauf her zu bedenken, sondern sie auch von ihren theologischen Wurzeln her zu begründen und zu verstehen. Diese wurden in ihrer Tiefe bis in die Mitte des biblischen Gottesbildes zurückverfolgt. Besonders bedeutsam wurde in diesem Zusammenhang die „Selbstmitteilung Gottes“ nach dem Buche Exodus (3, 14). Jahwe enthüllt dem Mose seinen Namen und legt darin etwas von seinem Wesen frei, indem er spricht: „Ich bin (da), der ich (da) bin“. Das will nach der Auslegung eines Bibelwissenschaftlers besagen: „Ich bin da und werde dasein als dein helfender und heilvoller Gott, was auch geschehe.“⁴ Dieses verlässliche Mitsein Gottes bewährte sich auf vielen gefährvollen und bedrohlichen Wegen, besonders bei den Wanderungen durch die vielfältigen Wüsten des Lebens. Jegliches „pastorale Mitsein“ findet darin sein letztes und authentisches Maß. An anderer Stelle des Alten Testaments findet diese Gottesoffenbarung eine betont „therapeutische“ Weiterführung, und zwar in der Aussage: „Ich bin Jahwe, dein Arzt“ (Ex 15, 26). Dabei fällt auf, daß die Rede davon uns an wichtigen „Gelenkstellen“ der alttestamentlichen Überlieferung begegnet.⁵

⁴ Vgl. A. DEISSLER, Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg 1972, 50 f. (inzwischen in 12. Auflage erschienen).

⁵ N. LOHFINK, „Ich bin der Herr, dein Arzt“ (Ex 15, 26). Gott, Gesellschaft und Gesundheit in einer nachexilischen Pentateuchbearbeitung, in: „Ich will euer Gott werden.

Das weist nach N. Lohfink auf den Stellenwert und das Gewicht dieser Gotteserschließung hin.

Im Blick auf Jesus erfährt dieses Bild eine eigene und weiterführende Ausgestaltung, die gegenwärtig in der Pastoraltheologie und im seelsorgerlichen Vollzug an Bedeutung gewinnt. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an den auf Augustinus zurückgehenden Titel „Christus medicus“. Heute begegnet uns dieser bevorzugt in der erweiterten Form des „verwundeten Arztes⁶. Es verbirgt sich dahinter ein Bild, das mythologischen Ursprungs ist, aber mittelbar seinen theologischen Sitz in der messianischen Tradition des Alten Testaments hat. R. Zerfaß meint dazu: „Geläutert durch die Schrecken der Exilerfahrung, erwartet Israel den Messias nicht mehr unmittelbar aus dem Himmel, sondern aus dem kleinsten der Stämme Juda, von der Tochter Zions in mühsamer Schwangerschaft ausgetragen (Mi 5, 2–4), als ein Mann der Schmerzen, mit der Krankheit vertraut (Jes 53, 3).“⁷ Die so verheißene „Messiasgestalt“ ist in der Person und im Werk Jesu anschaulich geworden. Dieses in Jesus Christus verleblichte Bild vom Arzt, dem Wunden zugefügt werden, ist elementar rückgebunden an das Alte Testament, aber zugleich eingebettet in die neutestamentliche Reich-Gott-Vision und das Erlösungsgeschehen am Kreuz. Und schließlich ist es der „geheilte Heiler“, der sich als der Auferstandene an seinen Wundmalen zu erkennen gibt (Jo 20, 19–31). Das messianische Bild vom „verwundeten Arzt“ verweist uns im Schicksal der Person Jesu auf die innige Verbindung von Leid und Liebe, von Verwundetsein und Heilen, von Angst und Hoffnung, von Tod und Auferstehung. In dieses Spannungsverhältnis gerät jeder, der sich nach dem Vorbild Jesu Christi auf pastorale Wegbegleitung einläßt – besonders im Umfeld von Sterben und Tod⁸. Vernarbte Wunden können dann (nach einer alten mystagogischen Weisheit) beim Begleiter wie Augen sein, mit denen er die Gebrechlichkeit des anderen besser sieht, und dessen Wunden er auf die Wundmale Jesu hin transparent zu machen sucht. Dieser für Begleiter spirituelle Fundus ist sprachlich treffend aufgehoben in den Versen eines bekannten Schriftstellers: „Es gibt die Wunden des Lebens. Es gibt die Weisheit ihrer Narben. Es gibt die Weisheit der Narben als Hoffnung“ (M. Frisch). Es ist das Leitbild von Jesus Christus dem „verwundeten Arzt“, das für die theologische und spirituelle Grundprägung

Beispiele biblischen Redens von Gott, Stuttgart, 11–73. Vgl. auch E. SAUSER, Christus medicus – Christus als Arzt und seine Nachfolger im frühen Christentum, TThZ 101 (1992) 101–123.

⁶ Vgl. H. NOUWEN, Geheilt durch seine Wunden. Wege zu einer menschlichen Seelsorge, Freiburg 1987.

⁷ Vgl. R. ZERFAß, Menschliche Seelsorge, Freiburg 1985, 100 f.

⁸ Vgl. H. FEILZER, Krankheitszeichen heute und die Suche nach dem heilenden Gott, in: H. FEILZER, A. HEINZ, W. LENTZEN-DEIS, Der menschenfreundliche Gott, Trier 1990, 126–144, hier: 138.

von Begleitern und Begleiterinnen bei Sterben und Tod sich als besonders bedeutsam erweist, und mit dem sich die Kursteilnehmer in vielfältiger Weise auseinandersetzen.

IV. Begleitung hat bedeutsame geschichtliche Vorbilder

Das erste Modell, dem die Teilnehmer in enger Verbindung mit den freigelegten theologischen Wurzeln eine besondere Aufmerksamkeit zukommen ließen, ist die „Ars moriendi“⁹. Sie entstand zu Beginn des 15. Jahrhunderts im Umfeld tiefgehender politischer, sozialer und kultureller Umwälzungen und sich ausbreitender Epidemien und Seuchen. Die „Ars moriendi“ ist nicht nur eine interessante Literaturgattung, sondern stellt auch eine zutiefst spirituelle und diakonische Bewegung dar. Sie muß darüber hinaus als „Laienbewegung“ charakterisiert werden, die von engagierten Priestern inspiriert und begleitet wurde¹⁰. Einen auch für uns heute bemerkenswerten „Begleiter-Typus“, in dem sich viele Züge vom Leitbild des „verwundeten Arztes“ spiegeln, brachte die „Ars moriendi“ hervor: den „Amicus“. Er versteht sich als Weggefährte in menschlicher und in geistlicher Hinsicht. Nach Johannes Gerson ist er die ganzheitliche Vertrauensperson des Sterbenden¹¹; er soll „treu, gut und fromm“¹² sein und Einfühlungsvermögen für den Sterbenden mitbringen. Er soll sich also durch Verlässlichkeit auszeichnen und eine eigene „durchlebte“ Spiritualität entwickeln; weniger ein „Amt“, sondern reife Menschlichkeit und ein tiefer Glaube befähigen ihn dazu. Nach modernem Sprachgebrauch könnte man ihn als „mystagogischen Begleiter“ oder auch als „verwundeten Heiler“ bezeichnen, als einen also, der selbst etwas erfahren hat und andere durch ihre Erfahrungen hindurch ins Geheimnis von Leben und Sterben einzuführen vermag.

Das zweite Modell, das vorgestellt und auf seine aktuelle pastorale Bedeutung hin bedacht wurde, ist die Hospizbewegung. Diese Bewegung reicht in ihren Anfängen ebenfalls weit in die Geschichte zurück¹³. Das frühe Mittelalter kann als erste Blütezeit der Hospizbewegung bezeichnet werden. Man findet ihre Herbergen überall entlang den großen Reise- und Pilgerwe-

⁹ An Sekundärliteratur seien auswahlweise genannt: P. NEHER, *Ars moriendi – Sterbebeistand durch Laien. Eine historisch-pastoraltheologische Analyse*, St. Ottilien 1989; H. ROLFES, *Ars moriendi – Praxis der Nachfolge*, in: E. SCHILLEBEECKX, *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1988, 225–244; H. WAGNER/T. KRUSE, *Ars moriendi. Erwägungen zur Kunst des Lebens*, Freiburg 1989.

¹⁰ Vgl. J. MANSER, *Wer mich zum Freund hat, dem kann nichts fehlen...*, in: H. WAGNER (siehe Anm. 9), 67–98, hier: 71.

¹¹ Vgl. P. NEHER (siehe Anm. 10), 319.

¹² Ebd., 318.

¹³ Vgl. S. STODDART, *Leben bis zuletzt. Die Hospizbewegung*, München 1989.

gen¹⁴. Sie verstanden sich als „Hôtel du bon Dieu“ und übten Gastfreundschaft für Pilger, Reisende, Fremde, Kranke und Sterbende. Die Anfänge der heute wiederbelebten Hospizbewegung gehen auf die „Irishen Schwestern der Barmherzigkeit“ zurück. Ihre ersten Hospize entstanden zu Beginn unseres Jahrhunderts in Dublin und London. In letzterem arbeitete nach dem Zweiten Weltkrieg die Ärztin Dr. Cicely Saunders. Sie wurde zur „Mutter“ der neueren Hospizbewegung¹⁵. Sie gründete 1967 das „St. Christopher's Hospice“ in London. Von dort empfing die Bewegung entscheidende Impulse. Auch in Deutschland hat sie Fuß gefaßt, steht aber insgesamt noch eher in den Anfängen. Immer mehr Menschen engagieren sich und setzen sich mit der eigenen Sterblichkeit und dem Sterben anderer auseinander. Es geht bei dieser Bewegung um eine Erneuerung der Sterbekultur und Sterbebegleitung auf christlicher Grundlage.

Ein herausragendes Beispiel dieser Art stellt das „Franziskus Hospiz Hochdahl“ dar¹⁶, das von einer katholischen und evangelischen Gemeinde gemeinsam getragen wird. Für seine Arbeit hat es sich folgende Orientierungen gegeben:

- Der schwerkranke Mensch wird (möglichst) in seinem familiären Beziehungsfeld angesprochen;
- Angehörigen und Kranken wird die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt;
- Freiheit und Selbstbestimmung des Kranken und seiner Angehörigen bleiben erhalten;
- Schmerz- und Symptomtherapie des behandelnden Arztes wird unterstützt;
- Für den Kranken ist zu jeder Zeit eine ihm vertraute Person erreichbar;
- Hinterbliebene werden auf Wunsch weiter begleitet¹⁷.
- Ehrenamtliche Helfer/Innen werden zur Begleitung befähigt.

Hier scheint eine umfassende Konzeption von Sterbebegleitung auf. Die entscheidenden Stichworte heißen: Verhäuslichung, Schmerzlinderung, Personbezogenheit, kommunikative Einbettung, ganzheitliche Begleitung, Integration in die Gemeinde.

¹⁴ Ebd., 60.

¹⁵ Vgl. C. SAUNDERS, Hospiz und Begleitung im Schmerz, Freiburg 1993.

¹⁶ Vgl. R. ALLERT, Modellprojekt „Franziskus-Hospiz-Hochdahl“, in: Das Krankenhaus 9 (1992), 453–456; Franziskus-Hospiz Hochdahl (Hg.), Konzept des Franziskus-Hospizes Hochdahl, Erkrath-Hochdahl 1991.

¹⁷ Ebd., 11.

V. Begleitung ist angewiesen auf „heilende“ Zeichen

Zur seelsorglichen Begleitung gehören die Zeichen. Jeder kann aus eigener Erfahrung ermessen, wie wichtig alltägliche Gesten im Umgang mit Kranken und Sterbenden sein können, etwa die Begrüßung durch das Reichen der Hand, das Anreden mit dem Namen u. a. Im Blick auf die Begleitpraxis Jesu zeigte sich, daß er menschlich äußerst aufmerksam und einfühlsam war und sehr „handgreiflich und gestenreich“ mit Kranken umging: er berührte die Wunden der Aussätzigen, die Augen der Blinden, den Mund der Stummen, die Ohren der Tauben; seine „hautnahe“ Zeichensprache ist beeindruckend. Im Tun Jesu wird in einfacher und zugleich überzeugender Weise anschaulich, was uns die Pastoralpsychologie im wissenschaftlichen Verfahren bestätigt und entfaltet, daß krisenhaft erlebte Intensivsituationen des Lebens ganzheitlich nur in der Gottesbeziehung zu „heilen“ sind, und es der Kontaktzeichen und der liturgischen Feier bedarf, um sich des mitgehenden Gottes zu vergewissern¹⁸.

Entsprechend der Vielfalt und „Unübersichtlichkeit“ im Umkreis von Sterben und Tod heute muß die Pastoral den ganzen Reichtum kirchlicher Zeichen und Liturgien sichten und bedenken, um menschen- und situationsgerecht begleiten zu können. Der folgende Katalog bietet uns eine erste Übersicht und Strukturierung in der Vielfalt der Möglichkeiten¹⁹.

- Elementarzeichen aus der kulturellen und kirchlichen Tradition (Segen, Hand, Wasser, Brot, Öl, Honig, Licht u. a.)
- Symbole „ritueller Diakonie“ (Liturgien „für Abständige, Kirchenferne oder gar Gottlose?“)
- Sprache von Zeichen in der Stunde des Abschieds (Sterberiten und rituelle Gestaltung der Verabschiedung)
- Wiederentdeckte gottesdienstliche Formen (Heilungs- und Segnungsgottesdienste)
- Sakramente und Gottesdienste der Kirche für Kranke und Sterbende (Salbungsgottesdienste und Krankensalbung; Krankengottesdienste, Krankenkommunion und Viaticum).

¹⁸ Vgl. D. FUNKE, Im Glauben erwachsen werden, München 1986.

¹⁹ Dieser Katalog wurde entworfen bei der Deutsch-Österreichisch-Schweizerischen Fachtagung für Krankenseelsorge vom 24.–29. 4. 1994 in Salzburg mit dem Thema „Aktuelle Riten, Bräuche und Liturgien im Umfeld des Sterbens“, bei der der Verfasser als pastoraltheologischer Fachbegleiter tätig war. Vgl. DOKUMENTATION (Manuskriptdruck), (Hg.) Krankenreferat/Arbeitsgemeinschaft der Pastoralämter Österreichs; (1010 Wien, Stephansplatz 6/6/44), hier: F, 1.

An dieser Stelle muß darauf verzichtet werden, die Fülle der aufgezeigten Möglichkeiten im einzelnen zu entfalten, exemplarisch sollen aber einige Stichworte herausgegriffen und erläutert werden, die sich bei den Kursen als bedeutsam erwiesen.

(1) Es gibt Elementarzeichen, die tief in der jüdisch-christlichen Kultur verwurzelt sind, auswahlweise seien einige nochmals genannt: Das Wasser, die Hand(auflegung), das Öl, der Segen. Wasser, und zwar klares Wasser ohne irgendeinen Zusatz, kann für Sterbenskranke wichtige existentielle und symbolische Bedeutung erlangen. Der Zusammenhang von Durst und Wasser und Durst nach (ewigem) Leben ist evident, gerade auch vor dem Hintergrund biblischer Erfahrung (vgl. Ps 23, Jo 4, 1–26). Die gleiche tiefe Bedeutung haben für Kranke und Sterbende die Hände: sich in die Hände anderer begeben, das wird für den Sterbenden zum Schicksal. Die Erfahrung der guten und verlässlichen Hände von Begleitern stärkt das Vertrauen auf die bergende Hand Gottes, in die der Kranke sein Schicksal legen kann. Ferner ist mit der Handauflegung ein wirksames Zeichen des Schutzes, der Versöhnung und Hoffnung gegeben. Ein weiteres Zeichen ist das Öl. Es gilt ursprünglich als besonders beliebtes und verbreitetes Mittel der Stärkung und der Heilung, vor allem der medizinischen Heilung. Es wird in einen neuen Handlungszusammenhang einbezogen und soll im Ritus der Salbung der Begegnung zwischen dem nach Heilung verlangenden Menschen und dem heilbringenden Gott dienen. Und schließlich sei auf den Segen hingewiesen. „Segen ist – von Gott geschenkte Lebenskraft.“²⁰ Menschen, die empfangenen Segen weiterreichen an diejenigen, die schwach und krank sind, erfüllen einen wichtigen Dienst der Heilung. Segen bedeutet den Kranken mit den Lebens-, Versöhnungs- und Friedenskräften Gottes in Berührung bringen.

(2) Zu einer besonderen Herausforderung wird schließlich unter dem Stichwort „Rituelle Diakonie“ der symbolorientierte Umgang mit „Kirchenfernen“ oder gar „Ungläubigen“²¹. Es ist ein hoher Prozentsatz von Menschen, die im Umkreis von Sterben und Tod einen rituellen Dienst erwarten, ohne daß sie persönlich und existentiell im Glauben der Kirche sozialisiert sind.

(3) Zeichen sind aber auch für die Angehörigen von Bedeutung. Die Möglichkeiten von Verabschiedungsriten sollten in ihrer Dringlichkeit noch mehr bedacht und erprobt werden. Bei der Salzburger Fachtagung von 1994 (siehe Anm. 19) und auch bei den St. Thomaskursen nahmen sie einen entsprechenden Raum ein. Es scheint auf der einen Seite eine große Scheu und

²⁰ Vgl. A. EBERT/P. GODZIK (Hg.), *Verlaß mich nicht, wenn ich schwach werde. Handbuch zur Begleitung Schwerkranker und Sterbender*, Hamburg 1993; 272 ff.

²¹ Vgl. P. M. ZULEHNER, *Die gesellschaftliche Realität heutigen Sterbens*, in: *Dokumentation* (siehe Anm. 19), A, 1–12, hier A, 9 f.

Hilflosigkeit bei Angehörigen bezüglich der Verabschiedung von einem nahestehenden Verstorbenen vorhanden zu sein, auf der anderen Seite aber auch ein ebenso großes Bedürfnis danach. Riten sind in solcher Situation ein wichtiger Bestandteil menschlich und christlich geformten Abschiednehmens. Sie machen den Verlust endgültig, fördern die Aussöhnung mit dem Toten und begünstigen den Prozeß des Trauerns und des Loslassens als Bedingung für das Wachsen einer neuen Beziehung zum Heimgegangenen.

(4) Heilungs- und Segnungsgottesdienste werden mancherorts wieder entdeckt und mit Erfolg praktiziert, Heiliger Geist und Heilung in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit neu erfahren. Durch die reichhaltigen Erfahrungen aus der Ostkirche und spiritueller Bewegungen in der Westkirche wird die Pneumatologie zu einer neuen Anfrage an die lateinische Kirche. Mehr „Begeisterung“ würde unserer Kirche und ihrem Gottesdienst gewiß gut tun – zumal im Umgang mit Kranken.

(5) In der Tradition der Kirche sind sakramentale Zeichen tief verwurzelt und stellen die Hochform ihres rituellen Handelns dar. Besonders sind zu nennen: Krankenkommunion, Krankensalbung und Viaticum – nach Möglichkeit in Verbindung mit der Feier der Eucharistie. Durch die überarbeitete Ausgabe des nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeführten Rituale „Die Feier der Krankensakramente“ sind neue Impulse für die Seelsorge zu erwarten²². Höhepunkt sakramentalen Handelns stellt danach die Feier der Eucharistie dar. Die anderen sakramentalen Zeichen sollen gleichsam aus ihr erwachsen.

Als zusammenfassender Konsens sei festgehalten: Zeichen und Riten am Sterbe- und Totenbett sollen eingebettet bleiben in eine Konzeption ganzheitlicher Begleitung. Sie bedürfen lebens- und glaubenserfahrener Spender, die um die Dramatik des Lebens wissen und durch Deute- und Hoffnungszeichen „heilend“ einwirken können. Als Zukunftsorientierung soll gelten: der traditionelle und oft verborgene Zeichenreichtum der Kirche ist wertvoll und muß noch umsichtiger auf unser Heute hin erhoben, bedacht und angewandt werden. Darüber hinaus aber ist eine entgrenzende Suchbewegung auf „Reich-Gott-Zeichen“ hin situativ angezeigt. Dieser hohe Anspruch erfordert bei allen Beteiligten ein lebenslanges Lernen.

²² Vgl. A. HEINZ, Die verbesserte Neuausgabe der „Feier der Krankensakramente“, in: Dokumentation (siehe Anm. 19), D, 1–12.

Aspekte liturgischer Begleitung in Krankheit, Sterben und Tod

Das Deutsche Fernsehen sendete kurz vor dem 100. Geburtstag von Oskar von Nell-Breuning ein Interview mit dem hochangesehenen katholischen Sozialwissenschaftler. Im Verlauf des Gesprächs fragte die junge Reporterin den Jesuitenprofessor: „Pater, haben Sie Angst vor dem Sterben?“ Auf eine solche ernste Frage antwortet man nicht mit einem Bonmot. Es wurde einen Augenblick still. Dann sagte der fast Hundertjährige sinngemäß: „Wenn ich an meinen Tod denke, kommt mir ein Wort in den Sinn, das ich oft am Sterbebett meiner Mitbrüder gebetet habe.“ Und dann sprach P. Nell-Breuning dieses Wort zuerst lateinisch, bevor er es langsam ins Deutsche übersetzte: „Mitis atque festivus Christi Jesu tibi aspectus appareat... Mild und festlich möge das Angesicht Jesu Christi dir erscheinen.“ Der Satz geht weiter: „Er möge entscheiden, daß du zu denen gehörst, die für immer bei ihm sind.“ Das Wort, das dem Priester Nell-Breuning wichtig war im Blick auf sein Sterben, ist ein Wort aus dem *Rituale Romanum*¹. Es gehört zum Komplex jener Gebete, die man unter dem Namen „*Commendatio animae*“ zusammenfaßt², Bitt-, Trost- und Hoffnungsworte, mit denen die Kirche Sterbende und ihre Angehörige durch die Todes-Angst begleitet und in ihnen das Vertrauen stärkt, daß es auch in einer solchen menschlich gesprochen hoffnungslosen Situation noch Hoffnung gibt. Diese Hoffnung hat ein Gesicht. Aus dem Mund des sterbenden Bischofs Ambrosius († 397) ist das Wort überliefert: „Ich fürchte nicht zu sterben; denn wir haben einen guten Herrn.“³ Die Gebete der *Commendatio* (Anbefehlung) laden dazu ein, sich den Händen dieses guten Herrn anzuvertrauen, der sich selbst in der eigenen Todes-verlassenheit in die Hände des Vaters empfohlen hat (Lk 23, 46).

¹ Zuletzt als Übernahme aus dem *RITUALE ROMANUM* in: *Collectio Rituum* (...) pro omnibus Germaniae dioecesisibus. Regensburg 1950, 78.

² Die klassischen Stücke der *Commendatio* enthält auch das nachvatikanische Liturgiebuch (*Proficiscere, Commendo te omnipotenti Deo, Libera, Subvenite, Commendamus tibi*); vgl. R. KACZYNSKI, Art. *Commendatio morientium*: LThK 2 (1994) 1273. Eine Auswahl in: „Gotteslob“ Nr. 79.

³ PAULINUS, *Vita Ambrosii* 45, 2: „Non ita inter vos vixi, ut pudeat me vivere; nec timeo mori, quia bonum dominum habemus.“

I. Rituelle Diakonie?

Das eingangs angeführte biographische Zeugnis zeigt, wie stark die Lebenshilfe sein kann, die aus den Worten, Zeichen und Gebärden der Liturgie kommt. Wir dürfen diese Kraft nicht unterschätzen. Bei der Fachtagung der deutschsprachigen Krankenhauseelsorger und -seelsorgerinnen, die 1994 in Salzburg stattfand⁴, äußerte sich der bekannte Pastoraltheologe Paul Zulehner erstaunlich positiv über die heilende Bedeutung der liturgischen Begleitung von Kranken und Sterbenden⁵. Er glaubte gar, „hartnäckigen Liturgiewissenschaftlern“ vorwerfen zu müssen, sie wollten neuerdings das, was er „die diakonale Dimension der Lebensbewältigung, die therapeutische Dimension“ der kirchlichen Rituale nennt, nicht mehr gelten lassen. Wird das Leitmotiv der nachvaticanischen Liturgiereform von ihren Anwälten zu anspruchsvoll ausgelegt? Die an sich berechnete Forderung nach der bewußten und tätigen Teilnahme an den Feiern der Kirche darf zugegebenermaßen nicht zu einem pastoralliturgischen Rigorismus im Umgang mit Kranken und Sterbenden führen. Sind die „Heilmittel“ der Sakramente tatsächlich nur für die kirchlich voll integrierten Christen da, die sie „bewußt und tätig“ mitfeiern?

Hier werden Grundfragen der Sakramentenpastoral berührt, auf die sich keine glatten Antworten geben lassen. Im Fall der Krankensalbung ist es jedenfalls keinesfalls so, daß sie nur noch für diejenigen da ist, die sie „bewußt und tätig“ mitfeiern können. Auch Bewußtlose darf der Priester mit dem Krankenöl salben. Der vom Zweiten Vatikanum im Namen einer stiftungsgemäßen Praxis gewünschte Abschied von der Krankensalbung als der „Letzten Ölung“, als einer Form der Sterbebeuße und Bereitung für die Ewigkeit („Todesweihe“)⁶, bedeutet nicht, daß einem Sterbenden, selbst wenn er nicht mehr ansprechbar zu sein scheint, neuerdings die Krankensalbung nicht mehr gespendet werden könnte. Das bleibt auch dann sinnvoll, wenn der Kranke im Verlauf seiner Krankheit schon ein-

⁴ Vgl. den Bericht von K.-H. FISCHER, Eine reiche Tradition. Von einer Tagung über die geistliche Begleitung in Krankheit, Sterben und Tod: Gottesdienst 28 (1994) 129–131.

⁵ Das Referat ist enthalten in der Dokumentation der Salzburger Fachtagung der deutschsprachigen Krankenhauseelsorger(innen) in Salzburg: Aktuelle Riten, Bräuche und Liturgien im Umfeld des Sterbens. Wien 1994, A 1–12 (als Manuskript vervielfältigt); vgl. auch den Beitrag von H. FEILZER in diesem Heft, bes. Anm. 19.

⁶ Vgl. A. KNAUBER, Pastoraltheologie der Krankensalbung, in: Handbuch der Pastoraltheologie IV (Freiburg u. a. 1969) 145–178; E. J. LENGELING, Todesweihe oder Krankensalbung: LJ 21 (1971) 193–213; J. STEFANSKI, Das Krankensakrament in den Arbeiten des II. Vatikanischen Konzils: Notitiae 23 (1987) 88–127.

oder mehrmals mit dem Krankenöl gesalbt worden ist. Warum sollte man ihm ausgerechnet in seiner Todeskrankheit die Stärkung, die (innere) Aufrichtung und die Heilung von Schuld vorenthalten, die die Feier des Krankensakraments verheißt und vermittelt? Es lag gewiß nicht in der Intention der Neuordnung der liturgischen Dienste in der Krankenpastoral, die Meßlatte der Zulassung zu den Krankensakramenten in Zukunft so hoch anzulegen, daß nur mehr religiöse Virtuosen in ihren Genuß kommen.

Auch wenn dies grundsätzlich bejaht wird, bleibt die Frage nach den Grenzen der „rituellen Diakonie“. Die Teilnehmer der Fortbildungswochen in St. Thomas/Eifel haben in beeindruckender Offenheit von ihren diesbezüglichen Erfahrungen in einem nicht mehr christentümlichen Milieu gesprochen. Als Priester kommen sie immer häufiger in die Lage, die Sakramente der Kirche mit Menschen feiern zu sollen, deren kirchliche Bindungen schwach geworden, vielleicht schon seit Jahren unterbrochen sind. Sind die Zeichen des Glaubens auch für „Ungläubige“ da? Sollen wir Sterbende salben, nur weil die Angehörigen es so wollen? Andererseits: Gilt nicht das zuversichtliche Wort, das das Vierte Hochgebet des Meßbuchs im Hinblick auf die Verstorbenen ausspricht, auch für die Lebenden: „Herr, wir empfehlen dir auch jene . . ., um deren Glauben niemand weiß als du.“⁷ Zu einer weitherzigen Praxis ermutigt nicht zuletzt der Umgang Jesu mit den Kranken (und Sündern). Von Zulassungskriterien ist nicht die Rede, wenn die Evangelisten von der Zuwendung des Meisters zu den Kranken berichten. Er hat auch keine aufgestellt, als er den Jüngern den Auftrag gab, diese Zuwendung fortzusetzen⁸.

Der Jakobusbrief vermittelt einen Eindruck davon, wie die frühe Kirche die Kranken in ihrer Mitte liturgisch begleitet hat. Wichtig waren von Anfang an die leiblich erfahrbaren Zeichen: Handauflegung und Salbung mit Olivenöl vor allem. Sie als magische Praktiken mißzuverstehen, verhindert das sie begleitende „gläubige Gebet“ (Jak 5, 14 f.). Aber dieses Gebet ist in erster Linie das fürbittende Gebet der Gesunden für den Kranken. Das glaubensstarke Beten der Kirche, das Heilshandeln ihrer bevollmächtigten Repräsentanten und das betende Eintreten der engagier-

⁷ Zur Spendung an Bewußtlose vgl. CIC can. 1006; ist zweifelhaft, ob der Kranke auch wirklich verstorben ist, sieht das geltende Recht die Krankensalbung vor; vgl. can. 1005. In der Einführung zu Kap. IV (Versehung) in der FKS 1994 (vgl. Anm. 13) heißt es diesbezüglich (Nr. 2): „Obwohl die Krankensalbung an sich kein Sterbesakrament ist, übt sie ihre aufrichtende und stärkende Wirkung auch in der Todeskrankheit aus.“

⁸ MESSBUCH für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets (1975), 509.

⁹ Vgl. Mk 6, 13. 16, 18.

ten Gemeindemitglieder, wirken sich – in welcher Weise auch immer – heilsam für den Kranken aus, es sei denn, dieser sperre sich bewußt gegen das Heilshandeln Gottes. Je mehr Glaubensstärke und Christusverbundenheit es auf der „Spenderseite“ gibt, um so legitimer wird es sein, „Rituale zu begehen aus diakonalen Gründen, auch dann noch, wenn die existentiell-gläubige und die kirchlich-gemeindliche Dimension (beim ‚Empfänger‘) nicht ausdrücklich zur Sprache kommt“¹⁰. Wir dürfen darauf vertrauen, daß das liturgische Handeln Türen öffnet und Ahnungen weckt für eine Barmherzigkeit, die unser Begreifen übersteigt.

Im vorsakramentalen Bereich fällt die Zustimmung zur „rituellen Diakonie“ leichter. Die Erfahrungen der Kirche in den neuen Bundesländern sind diesbezüglich aufschlußreich. Bischof Reinelt von Dresden sieht im Vorraum der Sakramente viele Möglichkeiten liturgischer Begleitung¹¹. In der extrem säkularisierten Situation Sachsens hat die Kirche beispielsweise ihre Begräbnisfeier als ein Werk der Barmherzigkeit auch gegenüber denen, die formell „draußen“ stehen, neu entdeckt. Nach Bischof Reinelt hat sich „die kirchliche Bestattung all jener, die nicht zu einer vollgültigen kirchlichen Mitgliedschaft gekommen waren, aber dennoch an ihrem Grab die Kirche sehen wollten, (. . .) segensreich ausgewirkt“¹². Angesichts der steigenden Zahl von Kirchnaustritten sieht sich die Seelsorge auch hierzulande immer öfter vor die Frage nach der Legitimität des kirchlichen Begräbnisses gestellt. Der vor der zuständigen staatlichen Stelle erklärte Kirchnaustritt allein ist wohl kein hinreichender Grund, die kirchliche Bestattung zu versagen. Auf dem Verordnungsweg läßt sich das Problem auch nicht lösen. Jeder Fall verlangt nach einer verantwortbaren, situationsgerechten Entscheidung. Wenn der Verstorbene sich allerdings unmißverständlich den Dienst der Kirche an seinem Grab verboten hat, verdient seine Entscheidung Respekt. Im übrigen aber wird die Kirche bereitwillig, ihren Dienst anbieten, wo immer Menschen, auch wenn sie sich vom kirchlichen Leben entfernt haben sollten, darauf hoffen, daß ihnen die Kirche zu einem Sterben in Würde und zu einem pietätvollen Begräbnis hilft.

II. Die Kraft der Zeichen

Liturgische Feiern bei der Begleitung von Kranken und Sterbenden und der Angehörigen im Todesfall wirken helfend und heilend nicht zuletzt durch die überkommenen Zeichen und die diskrete Sprache der Gebärden.

¹⁰ P. ZULEHNER (wie Anm. 5), 10.

¹¹ Vgl. J. REINELT, Jugendweihe – weiter so?: Gottesdienst 27 (1993) 85.

¹² Ebd.

Dieser Bereich mag nach dem Vaticanum II. zunächst unterschätzt worden sein. Die zweite Auflage des deutschen Krankenrituales von 1994¹³ hat diesbezüglich Verbesserungen gebracht. Auch in der evangelischen Krankenpastoral ist man zur Zeit dabei, die Kraft der Zeichen neu zu entdecken. Selbst die von den Reformatoren abgelehnte Krankensalbung kommt wieder. Jedenfalls sieht die neue lutherische Agenda als Möglichkeit vor, Kranke nicht nur durch Handauflegung zu segnen, sondern sie auch auf Stirn und Händen mit Öl zu salben¹⁴. Solche ökumenisch erfreulichen Entwicklungen können uns nur ermutigen, den vorgesehenen Zeichen mehr zu vertrauen. Hier soll nur einiges angedeutet werden.

1. Die Hände

Da ist zunächst die Sprache der Hände. Jesus hatte keine Berührungsangst. Er hat Kranke mit der Hand berührt, und vor allem hat er ihnen die Hände aufgelegt. Diese Gebärde des „Heilandes“ ist in der erneuerten Form der Krankensalbung wieder in ihrer Vollgestalt hergestellt worden. Bevor der Priester den Kranken salbt, legt er ihm schweigend eine Zeitlang die Hände auf. Zuwendung, Geborgenheit, Fürsorge, Schutz, Annahme, überströmender Segen, Ermutigung und Christusnähe – das alles liegt in dieser Zeichenhandlung. Sie sagt mehr als viele Worte. Auch beim individuellen Krankensegen wird die Handauflegung in der Regel die angemessene Segensgebärde sein. Bei den erfreulicherweise immer häufiger in Krankenhäusern und Heimen, gelegentlich auch in den Pfarreien, gefeierten Krankensegnungsgottesdiensten sollte man es nicht bei dem kollektiven Handsegnen oder der Handausbreitung über alle gemeinsam belassen. Die Kranken erwarten, daß sie persönlich gesegnet werden. Sie wollen den Segen leiblich spüren. Am wenigsten stört es *sie*, wenn der Gottesdienst in diesem Fall etwas länger dauert.

Das Krankenrituale reserviert die Handauflegung Priestern und Diakonen. Wenn Laien den Krankensegen spenden, zeichnen sie als Segens-

¹³ Die Feier der Krankensakramente. Zweite Auflage. Herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-)Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg. Solothurn u. a. 1994 (FKS 1994); die Taschenausgabe erschien 1995; vgl. dazu: A. HEINZ, Die zweite Auflage der „Feier der Krankensakramente“ in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes: LJ 45 (1995) 131–151; DERS., Den „Heiland“ erfahren: Gottesdienst 29 (1995) 25–27; TH. MAAS-EWERD, „Die Feier der Krankensakramente“. Zur akkomodierten Ausgabe dieses liturgischen Buches von 1994: Klerusblatt 75 (1995) 41–45; J. BÄRSCH, Gottesdienst feiern mit Kranken: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 1995, 312–315.

¹⁴ Vgl. Agenda für ev.-luth. Kirchen und Gemeinden. III/4: Dienst an Kranken. Hannover 1994, 103 f. 108 f.

gebärde den Kranken ein Kreuz auf die Stirn¹⁵. Diese Differenzierung stößt bei vielen auf Unverständnis. Sie muß gewiß nicht immer und überall strikt beachtet werden. Aber willkürlich ist sie nicht. Es war der evangelische Theologe Klaus Berger, der vor Krankenhausseelsorgern darauf hinwies, daß „Handauflegung nicht gegenseitig vollzogen“ wird; es eigne ihr ein „hierarchisches Gefälle“¹⁶. Diese Gebärde kommt in erster Linie denen zu, die durch die Weihe bestellt sind, für die ihnen Anvertrauten das Erbarmen des Herrn und den Segen Gottes zu erleben.

Hände sprechen auch dann noch, wenn der Mund verstummt. Im Kapitel „Die Begleitung Sterbender“ des neuen Krankenrituales heißt es: „Bisweilen wird es geraten sein, nur still für den Sterbenden zu beten, wobei man seine Hand halten kann.“¹⁷ Und wenn einem Sterbenden das Viaticum, die Weg-zehrung“ für die letzte Wegstrecke, gereicht worden ist, kann ein letztes Händedrücken beim Abschied zum Zeichen der Versöhnung, des Friedens und liebender Zuwendung werden.

2. Die Salbung mit Öl

Öl, Olivenöl oder sonstiges pflanzliches Öl, dient in vielen Kulturen therapeutischen Zwecken. Sprechend ist auch die „milde“ Art, in der es salbend appliziert wird. Jesus hat die Salbung mit Öl zu einem Zeichen gemacht, in dem der heilende Gott heilsbedürftigen Kranken wirksam seine heilbringende Nähe schenkt. In dieser Intention hat die Kirche die entsprechende apostolische Praxis fortgesetzt. Die ältesten außerbiblischen Zeugnisse erwecken den Eindruck, daß die Salbung von Kranken mit gesegnetem Öl nicht nur Sache der Bischöfe und Priester war. Es scheint lange so gewesen zu sein: Wenn jemand in der Familie erkrankt war, ließ man in der Eucharistiefeier Öl weihen, wobei der Bischof (Priester) im Segensgebet proleptisch für die Kranken betete, denen dieses Öl Gesundheit und Heil bringen sollte¹⁸. Die Krankensalbung war infolgedessen in den ersten Jahrhunderten keine seltene Ausnahme; sie gehörte zum Alltag der Krankheit. Denn das vom Bischof geweihte Krankenöl durfte nach den Worten von Papst Innozenz I. (416), „nicht nur von den Priestern, sondern von allen Gläubigen in eigener Not oder in der Not der Ihren zur Salbung

¹⁵ FKS 1994, I, 16; vgl. auch A. HEINZ, *Erfreuliches und Bedenkliches. Zur Praxis der Krankensalbung an einer deutschen Klinik: Gottesdienst* 27 (1993) 116 f.

¹⁶ Vgl. die in Anm. 5 nachgewiesene Dokumentation, B. 1–9, hier 6; vgl. auch Hebr 7, 7.

¹⁷ FKS 1994, VI, 4.

¹⁸ Vgl. bes. *Traditio apostolica*, 5; eine Übersetzung des dort bezeugten Ölweihegebets (um 215) und weitere Zeugnisse in: M. PROBST und K. RICHTER (Hg.), *Heilssorge für die Kranken*. Freiburg u. a. 1985, 139 ff.

verwendet werden“¹⁹. Erst seit der Karolingerzeit ist die Krankensalbung nur mehr eine Sache der Priester. Die einseitige scholastische Konzeption der Krankensalbung als „*Extrema unctio*“ hat dann das Theologumenon von der angeblichen Unwiederholbarkeit dieses Sakraments aufkommen lassen. Es wirkt noch nach. Wünschenswert wäre, wenn Kranke noch häufiger, als es normalerweise geschieht, dieses Heilszeichen empfangen, sei es in gemeinsamer Feier und/oder in der Intimität ihrer Wohnung oder eines Krankenzimmers. Dieser Wunsch stößt allerdings angesichts der abnehmenden Zahl von Priestern in der Krankenseelsorge an Grenzen. Wenn es auf lange Sicht dabei bleibt, daß nur ein Priester die Krankensalbung gültig spenden kann, werden vielleicht bald schon evangelische Christen in den Krankenhäusern dieses Heilszeichen häufiger erfahren als Katholiken.

3. Das Licht

Licht ist ein urmenschliches Heilszeichen. Licht und Leben, Licht und Heil sind Begriffspaare, die uns in allen Religionen begegnen. Licht hellt Dunkel auf, drängt die Finsternis von Angst, Schuld, Verlassenheit und Tod zurück. Die christliche Liturgie kennt es als Christuslicht in Gestalt der Osterkerze, als Tauf- und Erstkommunionkerze, bei der Hochzeit, Ordensprofeß und Primiz. Auch dort, wo man damit rechnen muß, daß die Vertrautheit mit den kirchlichen Zeichen unterentwickelt ist, wird das Zeichen einer brennenden Kerze gerne angenommen. Es muß nicht unbedingt die mit zwei Kerzen ausgestattete „Verehrungsgarnitur“ sein; aber eine Kerze sollte schon brennen, wenn die Krankenkommunion oder das Viaticum gespendet wird. Im traditionellen Sterbebrauch hat die Sterbekerze ihren selbstverständlichen Platz. Sehr sinnvoll ist es, wenn als solche die aufbewahrte Taufkerze dient. Denn die „Sterbekerze“ will vor allem Taufgedächtniszeichen sein. Im Idealfall wird sie entzündet, bevor der Sterbende vor dem Empfang des Viaticums den Glauben erneuert, auf den er getauft worden ist²⁰. Man könnte sich auch vorstellen, daß bei einer Kommunionfeier mit einem Kranken oder Sterbenden alle Anwesenden kleine Kerzen in Händen halten.

Der gute Brauch sollte auch bei der Aufbahrung in Leichenhallen nicht untergehen, daß in der Nähe des Sargs ein Licht brennt²¹. Es ist dies – nicht anders als die brennende Osterkerze im Begräbnisgottesdienst – ein Zeichen österlicher Hoffnung: wenn alle Lichter dieser Welt ausgehen, leuchtet dem Christen ein Licht, das keinen Untergang kennt.

¹⁹ Zitiert n. PROBST/RICHTER (wie Anm. 18) 141; DS 216.

²⁰ Vgl. FKS 1994, IV, 13.

²¹ Vgl. ebd. VI, 16.

4. Das geweihte Wasser

Wasser steht für Geburt und Leben. Es ist auch Element der Reinigung. In der christlichen Liturgie ist seine Verwendung als Primärzeichen der Taufe grundlegend. Weihwasser gilt deshalb in erster Linie als Erinnerungszeichen an die Taufe. Sein Gebrauch gehörte noch bis vor wenigen Jahrzehnten zu den alltäglichen religiösen Selbstverständlichkeiten im katholischen Milieu. Heute wird man damit rechnen müssen, daß viele es als befremdlich empfinden, wenn am Anfang eines Hausgottesdienstes der Kranke und die übrigen Anwesenden mit Weihwasser besprengt werden. Das neue Krankenrituale hat aber gottlob nicht im Namen einer angeblich unüberwindlichen Unverständlichkeit auf das Zeichen des Wassers verzichtet. Es empfiehlt, das gesegnete Wasser anzureichen²². Kranke und sonstige Anwesende bekreuzigen sich selbst, nachdem sie ihre Finger in das Gefäß getaucht haben. Ein Begleitspruch hilft zum rechten Verständnis der Zeichenhandlung als baptismales Gedächtniszeichen und Ausdruck der Bitte, um Reinheit, Lauterkeit und Klarheit.

Beim Begräbnis und im Totenbrauchtum ist es ebenfalls der Taufbezug der die Verwendung von Weihwasser sinnvoll macht. Der Begleitspruch zur Besprengung des Sarges (der Urne) gibt die Deutung: „Im Wasser und im Heiligen Geist wurdest du getauft. Der Herr vollende an dir, was er in der Taufe begonnen hat.“ Wann immer der aufgebahrte Leichnam oder das Grab eines Christen mit dem in das Weihwasser getauchten Buchsbaumzweig gesegnet wird, begleitet dieser Gebetwunsch unausgesprochen das Zeichen.

III. Liturgische Begleitung durch Laien

Liturgische Begleitung im Umkreis von Krankheit, Sterben und Tod ist schon lange keine exklusive Priesterangelegenheit mehr. Das neue Krankenrituale ist denn auch kein reines Priesterbuch. Genauso wie den Priestern wird es den haupt- oder nebenamtlich in der Krankenseelsorge tätigen Laien als Manuale für ihren liturgischen Dienst angeboten. Der Ritus der Krankenkommunion und der Spendung des Viaticums ändert sich ja nicht, ob nun der Priester, der Diakon oder ein(e) Kommunionshelfer(in) das eucharistische Sakrament überbringt. In jedem Fall aber gilt der in den Einführungen zu den einzelnen Formularen immer wieder auftauchende Hinweis, daß die Grundordnung der jeweiligen Situation umsichtig angepaßt werden muß. Das reiche Angebot an biblischen Lesungen, Psalmen (auch Klagepsalmen), Fürbitten, Segensgebeten, Trost-

²² Vgl. ebd. I, 26; Gebet zur Segnung des Wassers: Anhang VI, 1.

worten, Volksgebeten, Meditationsimpulsen und Kirchenliedern²³ möchte einer solchen situationsgerechten Begleitung dienen. Auch Anregungen und Texte für das Beten mit kranken Kindern fehlen nicht.

Verständlicherweise ist neuerdings immer häufiger der Wunsch zu hören, auch Diakone und zur Krankenseelsorge bestellte Laien sollten die Krankensalbung spenden dürfen. Die Diskussion darüber führt oft zu einer verkehrten Fixierung allein auf die Krankensalbung. Es gibt schon jetzt ein reiches Spektrum liturgischer Dienste, die von Laien wahrgenommen werden können und sollen, vor allem im Vorfeld der Sakramente. Daran hat kürzlich Bischof Walter Kasper erinnert²⁴: „Der Diakon oder der Laie (soll) den Kranken durch Gebet und Zuspruch begleiten, er kann in deprekativer Weise um die Vergebung der Sünden bitten und dem Kranken durch symbolische Zeichenhandlungen, vor allem durch Auflegen der Hand, durch ein Kreuzzeichen auf die Stirn oder durch Besprengen mit Weihwasser (Erinnerung an das Taufwasser und an die durch die Taufe geschenkte Gleichgestaltung mit Tod und Auferstehung Jesu Christi), Kraft, Mut und Trost zusprechen.“ In diesem Zusammenhang auch ein empfehlender Hinweis auf den „neukonzipierten Wortgottesdienst mit Krankensegen“ in der FKS 1994 und die Erinnerung, daß Diakone und Laienseelsorger gleichsam als „Konzelebranten“ bei der Feier der Krankensalbung mitwirken sollen. Sie könnten ein einführendes Wort sprechen, die Schriftlesung vortragen (und auslegen) und einzelne Gebete übernehmen. So wird die Feier stärker in ihrer gottesdienstlichen und ekklesialen Dimension erlebt werden können.

Begleitung Kranker und Sterbender darf aber, dies sei abschließend wenigstens angedeutet, nicht bloß die Sorge der amtlich bestellten Seelsorger bleiben. Der Dienst an den Kranken ist der ganzen Gemeinde aufgetragen, die ihn nicht einfach „wegdelegieren“ darf. Krankenseelsorge „muß in und an das Leben der Gemeinde eingebunden und rückgebunden sein“ (W. Kasper). Im Gemeindegottesdienst am Sonntag kann das z. B. darin zum Ausdruck kommen, daß im Fürbittgebet die Kranken nicht vergessen werden und Kommunionhelfer(innen) ihnen gelegentlich unmittelbar aus der Sonntagsmesse die heilige Eucharistie bringen.²⁵

²³ Vgl. ebd VI, 11; Kirchenlieder hatten von jeher in der evangelischen Krankenpastoral einen hohen Stellenwert.

²⁴ Die Feier des Sakraments der Krankensalbung in Situationen des Priestermangels: KA Rottenburg-Stuttgart 1996, 144 f.

²⁵ Ebd. 145.

Das Geheimnis des Todes

(Gaudium et spes 18)

Der längste Text des II. Vatikanischen Konzils, die Pastorkonstitution „Gaudium et spes“¹, enthält in seinem ersten Hauptteil, der sich in vier Kapitel gliedert, eine christliche Lehre vom Menschen. In dieser Anthropologie wird auch über den Tod gesprochen, und zwar in Artikel 18, der die Überschrift trägt: Das Geheimnis des Todes². Über den Menschen nachdenken bedeutet auch, über den Tod nachdenken. Zum Menschsein gehören Tod und Sterben. Der Tod ist ein Schlüssel zur Beantwortung der Frage, was eigentlich der Mensch ist³. Der Todesartikel des Konzils entwirft eine kleine Philosophie und eine kleine Theologie des Todes⁴.

I. Philosophie des Todes

Beeinflusst von der Existenzphilosophie werden zuerst einige philosophische Aussagen über das menschliche Grundphänomen des Todes gemacht. Der

¹ Zu diesem Konzilsdokument vgl. besonders: Die Kirche in der Welt von heute, hg. von G. BARAUNA. Deutsche Bearbeitung von V. SCHURR. Salzburg 1967; LThK².E.III (1968), 241–592; TH. GERTLER SJ, Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Leipzig 1986; E. KLINGER, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 96–134; O. H. PESCH, Das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg ¹⁹⁹⁴, 311–350.

² Vgl. dazu den Kommentar von J. RATZINGER in: LThK².E.III, 333–335.

³ Angesichts seiner Erschütterung über den Tod seines Freundes bemerkte Augustinus: Ich selber war mir zur großen Frage geworden (Confessiones IV, 4, 9). Vgl. dazu PIEPER (Anm. 4) 14.

⁴ Zum Tod als Thema in der heutigen Philosophie und Theologie vgl. z. B. J. PIEPER, Tod und Unsterblichkeit. München ¹⁹⁷⁹; M. KEHL, Eschatologie. Würzburg ¹⁹⁸⁸; G. LOHFINK, Der Tod ist nicht das letzte Wort. Freiburg–Basel–Wien ¹⁹⁸⁹; J. RATZINGER, Eschatologie – Tod und ewiges Leben (KKD IX). Regensburg ¹⁹⁹⁰; H. VORGRIMMER, Der Tod als Thema der neueren Theologie, in: Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie (Theologische Berichte 19), hg. von J. PFAMMATTER und E. CHRISTEN, Zürich 1990, 13–64; D. HATTRUP, Eschatologie. Paderborn 1992; L. BOROS, Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung. Mainz ¹⁹⁹³; E. JÜNGEL, Tod (GTB 1295). Gütersloh ¹⁹⁹³; J. FINKENZELLER, Eschatologie, in: Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, hg. von W. BEINERT, Band 3, Paderborn–München–Wien–Zürich 1995, 525–671; J. MOLTMANN, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie. Gütersloh 1995; F. J. NOCKE, Eschatologie in: Handbuch der Dogmatik, hg. von T. SCHNEIDER, Band 2, Düsseldorf 1995, 377–478.

erste Satz lautet: „Angesichts des Todes wird das Rätsel des menschlichen Daseins am größten“⁵. Das menschliche Dasein wird als ein Rätsel gekennzeichnet. Diese Rätselhaftigkeit oder besser: Geheimnishaftigkeit tritt im Tode am deutlichsten zutage. Der Tod weckt am meisten die Frage: Was ist der Mensch?

Der zweite Satz unseres Textes beschreibt die menschliche Erfahrung, „Der Mensch erfährt nicht nur den Schmerz und den fortschreitenden Abbau des Leibes, sondern auch, ja noch mehr die Furcht vor immerwährendem Erlöschen“. Hier wird eine zweifache Erfahrung des Menschen angedeutet. Die erste Erfahrung betrifft den Schmerz und den fortschreitenden Abbau des Leibes (vgl. 2 Kor 4, 16: unser äußerer Mensch wird aufgerieben). Das ganze menschliche Leben ist vom Tode, vom Sterbenmüssen bestimmt. Der Tod ist nicht nur ein äußerlicher Augenblick am Ende eines davon unberührten Lebens, nicht nur ein biologischer Vorgang, der mit dem Eigentlichen des Menschen im Grunde nichts zu tun hat. Der Tod ist vielmehr eine beständige Bestimmtheit des menschlichen Lebens. „Im Prozeß der Auflösung und im Phänomen des Schmerzes ist er ständig im Leben selbst anwesend“⁶. Die zweite Erfahrung, die der Mensch angesichts des Todes macht, ist die Furcht vor dem immerwährenden Erlöschen. Diese Furcht durchdringt die ganze menschliche Existenz.

Der dritte Satz lautet: „Er urteilt aber im Instinkt seines Herzens richtig, wenn er die völlige Zerstörung (*totalis ruina*) und den endgültigen Untergang (*definitivus exitus*) mit Entsetzen ablehnt (*abhorret et respuit*)“. Der Mensch lehnt sich auf gegen einen völligen und endgültigen Untergang seiner Person. So gesehen, ist der Tod nicht natürlich. Er ist existentiell widersprüchlich. Der Mensch will nicht sterben. Das bezeugte auch der am 23. Juni 1996 selig gesprochene Berliner Dompfarrer und Dompropst Bernhard Lichtenberg (1875–1943), als er im Gefängnis bekannte: „Ich hatte einen schweren Herzanfall und ... glaubte, sterben zu müssen. Ja, da kann man ein langes Leben hindurch sagen, man sei bereit zu sterben, wenn Gott einen ruft. Ja, man kann sogar jeden Abend in der Andacht beten: ‚Ich weiß, ich muß sterben. Ich weiß nicht wann, ich weiß nicht wo, aber daß ich sterben muß, weiß ich‘. Aber wenn dann die letzte Stunde droht, dann packt einen die Todesangst, und sie ist um so furchtbarer in dieser Verlassenheit der Gefängniszelle, in dieser grausamen Einsamkeit. Und dann hämmert man mit Fäusten gegen die Tür und schreit: ‚Laßt mich raus, ich sterbe‘. Ja, steht der Tod unmittelbar vor einem ... will man doch noch nicht sterben, dann will man weiterleben. Und

⁵ Vgl. auch JOHANNES PAUL II., Enzyklika „*Evangelium vitae*“ (1995) Nr. 67.

⁶ LThK².E.III, 333.

ich will auch weiterleben! Ich will noch lange leben, denn ich lebe gerne! Dieses verfluchte Leben ist doch schön ...“⁷.

Der vierte Satz bringt zum Ausdruck: „Der Keim der Ewigkeit im Menschen (*semen aeternitatis*) läßt sich nicht auf die bloße Materie zurückführen und wehrt sich gegen den Tod (*contra mortem insurgit*).“ Im vorherigen Satz war vom Instinkt des Herzens die Rede, jetzt wird hervorgehoben, daß der Mensch den Samen der Ewigkeit in sich trägt. Der Mensch ist nicht nur Materie. Er wehrt sich gegen den Tod, er springt gegen ihn an. Erneut zeigt sich die existentielle Widersprüchlichkeit des Todes. Der Mensch protestiert innerlich gegen den Tod. Dieser Protest kann sich zu einem Protestatheismus entwickeln. Der Atheismus entsteht nicht selten aus dem heftigen Protest gegen das Übel in der Welt (vgl. *Gaudium et spes* 19,2). Das größte Übel in der Welt ist der Tod. Leid und Tod gehören zu den stärksten Motiven des Atheismus. Vor allem das Leid und das Sterben von Kindern können den Protestatheismus hervorrufen⁸. Der Tod ist der Feind des Menschen (vgl. 1 Kor 15, 26)⁹.

Der fünfte Satz erklärt: „Alle Maßnahmen der Technik, so nützlich sie sind, können aber die Angst des Menschen nicht beschwichtigen; die Verlängerung der biologischen Lebensdauer kann nämlich jenem Verlangen nach einem weiteren Leben nicht genügen, das unüberwindlich in seinem Herzen lebt“. Medizin und Technik haben große Fortschritte gemacht. Sie haben Erleichterung und Verlängerung des Lebens gebracht. Aber sie haben nicht die Angst des Menschen vor dem Tode genommen. Im Menschen lebt eine unüberwindliche Sehnsucht nach einem weiteren Leben. Die technischen Erleichterungen des Lebens stellen keine Antwort dar auf die menschliche Angst. Die durch die moderne Medizin ermöglichte Lebensverlängerung hat nichts mit dem Ruf der menschlichen Existenz nach Ewigkeit zu tun. „Was der Mensch braucht, ist ja nicht eine möglichst lange und noch dazu ständig depotenzierende Fortsetzung seines todbedrohenden Dahinlebens (abgesehen von den Problemen, die fürs Ganze der Menschheit aus solcher biologischer Lebensverlängerung entstehen), sondern das eigentliche Leben, das er nur selten berührt und nach dem doch sein ganzes Verlangen zielt“¹⁰.

⁷ O. OGIERMANN, Bis zum letzten Atemzug. Das Leben und Aufbegehren des Priesters Bernhard Lichtenberg, Leutesdorf 1985, 203–204.

⁸ Vgl. dazu z. B. A. CAMUS, Die Pest (rororo Taschenbuch Ausgabe), Düsseldorf 1967, 127–129.

⁹ Zum idealistischen Bild vom Tod als Freund vgl. J. RATZINGER, Zur Theologie des Todes, in: DERS., Dogma und Verkündigung, München ³1977, 279–281. Franz von Assisi macht in seinem Sonnengesang aus dem Feind einen Bruder und spricht von unserem Bruder, dem leiblichen Tod.

¹⁰ LThK².E.III, 334.

In der untersuchten, fünf Sätze umfassenden Philosophie des Todes wird die Unsterblichkeit der Seele nicht ausdrücklich genannt und erörtert. Es finden sich aber Andeutungen in den Formulierungen: der Instinkt des Herzens, der sich gegen den eigenen Untergang auflehnt, der Same der Ewigkeit, das unüberwindliche Verlangen nach einem weiteren Leben. In unserem Text wird der Tod nicht als Trennung von Leib und Seele beschrieben. In Artikel 14, in dem der Wesensstand des Menschen erläutert wird, spricht die Pastoralkonstitution von Leib und Seele (Innerlichkeit) sowie von der geistigen und unsterblichen Seele¹¹. Das Konzil erklärt die existentielle Erfahrung des Menschen angesichts des Todes. Es äußert sich nicht zur Erfahrung des Sterbens selbst. Was im Moment des Todes geschieht, entzieht sich menschlicher Empirie. Man kann nicht auf Probe sterben und dann seine Erfahrung mitteilen¹².

II. Theologie des Todes

Der zweite Abschnitt des Todesartikels bietet eine, wiederum in fünf Sätzen, kurze Theologie des Todes. Im ersten Satz wird dargelegt: „Während vor dem Tod alle Träume nichtig werden, bekennt die Kirche, belehrt von der Offenbarung Gottes, daß der Mensch von Gott zu einem seligen Ziel jenseits des irdischen Elends geschaffen ist“. Die Kirche bekennt. Dieses Bekenntnis gründet auf der Offenbarung Gottes. Es hat zum Inhalt: Gott hat den Menschen zu einem seligen Ziel jenseits des irdischen Elends geschaffen. Das Bekenntnis der Kirche ergibt sich aus dem Schöpfungsglauben. Dieser besagt nicht nur, daß Gott der Ursprung des Menschen ist, sondern auch, daß Gott das Ziel des Menschen ist. Gott, der den Menschen geschaffen hat, ist das selige Ziel des Menschen. Der Mensch kommt aus den Händen Gottes und geht in die Hände Gottes.

Der zweite Satz enthält eine Lehre des christlichen Glaubens: „Außerdem lehrt der christliche Glaube, daß der leibliche Tod, dem der Mensch, hätte er nicht gesündigt, entzogen gewesen wäre, besiegt wird, wenn dem Menschen sein Heil, das durch seine Schuld verlorenging, vom allmächtigen und barmherzigen Erlöser (salvator) wiedergeschenkt wird.“ Hier werden im wesentlichen drei Aussagen gemacht. Die erste und hauptsächliche Aussage lautet: Der leibliche Tod wird besiegt. Das ist eine gewaltige Aussage. Die zweite Aussage stellt klar: Der leibliche Tod ist eine Folge der Sünde (vgl. dazu Gen 3; Röm 5, 12. 21; 6, 23). Der Mensch hätte nicht zu sterben brauchen, wenn

¹¹ Zur Frage der Unsterblichkeit vgl. auch F. J. TIPLER, *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten*. München 1994; dazu: R. LÖW, *Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg 1994, 163–190.

¹² Vgl. dazu PIEPER (Anm. 4) 13–31.

er nicht gesündigt hätte. Wie ist das zu verstehen? Mit Franz-Josef Nocke läßt sich sagen: „Nicht die reine Tatsache, daß unser irdisches Leben zeitlich begrenzt ist und wir eines Tages sterben werden, ist die Folge der Sünde, sondern die Tatsache, daß wir den Tod als feindlich erfahren, als Abbruch, als gegen die Dynamik des Lebens gerichtet und damit den Sinn des ganzen Lebens in Frage stellend. Der „paradiesische“ Mensch könnte den Tod freudig vollziehen als vertrauendes Sichverströmen, als liebende Hingabe an Gott, als beglückende Geburt zu einem neuen Leben. Sünde dagegen ist Mangel an Vertrauen und Liebe. Wenn es richtig ist, daß die Sünde in der Welt jeden Menschen erreicht und von innen her vergiftet (vgl. Röm 5, 12), dann ist der Zusammenhang zwischen Sünde und Todeserfahrung klar: Weil und insofern der Mensch nicht vertrauen und lieben kann, deshalb und insofern gelingt es ihm nicht, den Tod als seine Vollendung zu vollziehen. Dieser Tod, genauer gesagt, die Tatsache, daß er den Tod so erfährt, ist Folge der Sünde. Eine solche Erfahrung des Todes ergibt sich nicht erst aus einem strafenden Eingriff Gottes, sondern aus der Situation selbst. Die ‚Strafe‘ ist nichts anderes als die egoistische Selbstverkrampfung, die von der Sünde herrührt: Die Sünde ist ‚der Stachel des Todes‘ (1 Kor 15, 56)“¹³.

Die dritte Aussage in dem Satz, den wir analysieren, verkündet, daß der allmächtige und barmherzige Erlöser dem Menschen das verlorene Heil zurückschenkt. Der Urheber des menschlichen Heils ist der allmächtige und barmherzige Erlöser, Gott in Jesus Christus. Das Heil des Menschen gründet in der Allmacht und Barmherzigkeit des göttlichen Erlösers¹⁴. Worin das Heil besteht, wird im nächsten und dritten Satz verdeutlicht: „Gott rief und ruft nämlich den Menschen, daß er ihm in der ewigen Gemeinschaft unzerstörbaren göttlichen Lebens mit seinem ganzen Wesen anhänge“. Das Heil des Menschen besteht also in der ewigen Gemeinschaft (*communio*) unzerstörbaren göttlichen Lebens. Der Mensch gewinnt das Heil, wenn er die bleibende *communio* mit dem unsterblichen, ewigen Gott erlangt. Das ewige Leben, das wir erhoffen, ist das Leben in der Gemeinschaft und im Anteilhaben an dem unsterblichen Gott. Das Verhältnis von Gott und Mensch ist dialogisch: Gott ruft, der Mensch antwortet, in dem er Gott anhängt. Dieses Gottanhangen vollzieht sich hier auf Erden im Glauben. Durch den Glauben lebt der Mensch schon jetzt in der *communio* mit Gott. Diese Gottesgemeinschaft ist stärker als der Tod, sie hält sich im Sterben durch und erfüllt sich in der ewigen, unverlierbaren *communio* mit Gott (vgl. Ps 73, 24–26)¹⁵.

¹³ NOCKE (Anm. 4) 453.

¹⁴ Zur Barmherzigkeit Gottes vgl. JOHANNES PAUL II., Enzyklika „*Dives in misericordia*“ (1980).

¹⁵ Zum dialogischen Gottesverhältnis und dem dialogischen Charakter der Unsterblichkeit vgl. z. B. RATZINGER, Eschatologie (Anm. 4) 127–129.

Der vierte Satz in der konziliaren Theologie des Todes stellt den Sieg Christi über den Tod heraus: „Diesen Sieg hat Christus, da er den Menschen durch seinen Tod vom Tod befreite, in seiner Auferstehung zum Leben errungen“. Das Pascha-Mysterium tritt hervor. Christus hat durch seinen Tod und seine Auferstehung über den Tod gesiegt. Der Mensch ist vom Tod befreit, von dem ewigen Tod (der ewigen Gottesferne) und auch vom leiblichen Tod. Das Letztere gilt, sofern der Christ in neuer Weise auf sein Sterben zugehen kann, nämlich in den christlichen Grundhaltungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe¹⁶, und sofern für den Christen das Sterben nicht mehr Straf-Folge der Sünde ist, sondern Mitsterben mit Christus, der den Tod überwunden hat. Die endgültige und volle Befreiung vom leiblichen Tod geschieht bei der Auferstehung der Toten.

Im fünften und letzten Satz unseres Textes heißt es: „Jedem also, der ernsthaft nachdenkt (*recogitanti homini*), bietet daher der Glaube, mit stichhaltiger Begründung dargelegt, eine Antwort auf seine Angst vor der Zukunft (*de sorte futura*) an; zugleich zeigt er die Möglichkeit, mit den geliebten Brüdern, die schon gestorben sind, in Christus Gemeinschaft zu haben (*communicandi*), in der Hoffnung, daß sie das wahre Leben bei Gott erlangt haben“. Danach gewährt der christliche Glaube ein Zweifaches. Erstens antwortet er auf die Angst des Menschen vor dem künftigen Schicksal. Der Tod ist ein Ruf der Liebe Gottes und Begegnung mit Gott, das Ankommen beim Vater¹⁷. Zweitens eröffnet der christliche Glaube die Möglichkeit der Gemeinschaft mit den Verstorbenen und schenkt die Hoffnung, daß diese das wahre Leben erreicht haben. Die in Christus mögliche Gemeinschaft mit den geliebten Verstorbenen umfaßt das über den Tod hinaus dauernde Verbundensein mit den Toten, das Gebet für die Toten und die Anrufung der Fürbitte der Toten, namentlich der Heiligen. Es gilt das Gesetz, daß durch Christus die Liebe stärker ist als der Tod, und zwar die Liebe der Lebenden und die Liebe der Verstorbenen. Die Lebenden können in der christlichen Liebe die Toten liebend ansprechen, liebend für sie beten und liebend ihre Fürbitte anrufen. Die Liebe der Toten (der Heiligen) ist stärker als der Tod, weil ihre Liebe mit dem Sterben nicht aufhörte, sondern sich forsetzt in der liebenden Fürbitte für uns bei Christus¹⁸.

¹⁶ Vgl. dazu H. SCHLIER, Der Tod im urchristlichen Denken, in: DERS., Der Geist und die Kirche, Freiburg-Basel-Wien 1980, 111–116.

¹⁷ Vgl. dazu besonders M. SCHMAUS, Der Glaube der Kirche VI/2, St. Ottilien 1982, 75–77; 81; JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „*Tertio millennio adveniente*“ (1994) Nr. 49: „Das ganze christliche Leben ist wie eine große Pilgerschaft zum Haus des Vaters“.

¹⁸ Zur Gemeinschaft der Lebenden mit den Vollendeten vgl. besonders *Lumen gentium* 49–50; ferner: H. SCHÜTZEICHEL, Calvins Einspruch gegen die Heiligenverehrung, in: DERS., Katholische Beiträge zur Calvinforschung, Trier 1988, 3–24.

Es verdient Beachtung, daß das Konzil vom nachdenkenden, vom überlegenden Menschen spricht, und daß es überzeugt ist, der christliche Glaube könne mit stichhaltigen Argumenten (*solidis argumentis*) vorgelegt werden¹⁹. In der Verkündigung soll die Verheißung Gottes nicht nur einfach vor Augen gestellt werden, sondern auch aus dem Wort Gottes und aus der menschlichen Verfassung argumentativ aufgezeigt werden. Was die Verfassung des Menschen angeht, so wird man dartun können, daß die Auferstehung der Toten, also die ganzmenschliche Vollendung des Menschen in einem todfreien Leben bei Gott, dem Verlangen und der Sehnsucht des Menschen nach ganzheitlicher Vollendung, nach einem Leben ohne Tod auch für den Leib, entspricht²⁰.

Die christliche Hoffnung auf – wie das Konzil sich ausdrückt – das selige Ziel jenseits der Grenzen des irdischen Elends, auf die ewige Gemeinschaft mit dem unzerstörbaren göttlichen Leben, auf das wahre Leben bei Gott, wird nicht geteilt von denen, die an eine Seelenwanderung, an eine Wiedergeburt, an eine Reinkarnation, also eine erneute Fleischwerdung des Menschen, an ein wiederholtes Erdenleben glauben. Eugen Biser schreibt, ein Drittel der Angehörigen beider Konfessionen stehe im Begriff, den christlichen Auferstehungsglauben und damit das Herzstück ihres Glaubens gegen die asiatische Reinkarnationsvorstellung auszutauschen²¹. Es stellt sich die Frage: Was bleibt das Christentum in seiner Verkündigung dem heutigen Menschen schuldig, daß dieser für die Frage nach dem Fortleben nach dem Tode Anleihen beim Reinkarnationsglauben macht?²² Der Katechismus der katholischen Kirche lehrt (Nr. 1013): „Wenn unser einmaliger irdischer Lebenslauf erfüllt ist (LG 48), kehren wir nicht mehr zurück, um noch weitere Male auf Erden zu leben. Es ist „dem Menschen bestimmt“, „ein einziges Mal zu sterben“ (Hebr 9, 27). Nach dem Tod gibt es keine „Reinkarnation“²³.

¹⁹ Vgl. LThK².E.III. 335.

²⁰ Vgl. dazu z. B. H. SCHÜTZEICHEL, Wege in das Geheimnis, Trier 1989, 60–62.

²¹ Vgl. E. BISER, Glaubensbekenntnis und Vaterunser, eine Neuauslegung, Düsseldorf 1993, 91.

²² Vgl. H. KOCHANÉK SVD (Hg.), Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben. Freiburg–Basel–Wien 1992; Stephan ERNST, Hoffnung auf ein neues Leben. Der Reinkarnationsglaube als Anfrage an die christliche Eschatologie, in: Stimmen der Zeit 120 (1995) 447–457; R. J. BLANK, Auferstehung oder Reinkarnation? Mainz 1996.

²³ Vgl. auch Katholischer Erwachsenen-Katechismus (1985) 409; JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Tertio millennio adveniente“ (1994) Nr. 9.

Annäherungen an das Thema Tod in unserer Gesellschaft

„Früher wußte man, daß man den Tod in sich hatte wie die Frucht den Kern. Die Kinder hatten einen kleinen in sich und die Erwachsenen einen großen. Den hatte man und das gab einem eine eigentümliche Würde und einen stillen Stolz“, schreibt R. M. Rilke in „Malte Laurids Brigge“. Heute spricht man nicht mehr so gerne vom Tod. Man benutzt schonende Begriffe wie „entschlafen“, „heimgehen“ oder „dahinscheiden“ bzw. vulgär „verrecken“, „abkratzen“. Das Verhältnis zum Tod erscheint merkwürdig widersprüchlich. Auf der einen Seite gilt der Tod als makaber, als „Nichts“, und dieses Nichts ist weder darstellbar noch vorstellbar. Der Tod wird tabuisiert und als etwas Unpassendes möglichst versteckt. Dem steht auf der anderen Seite ein Zur-Schau-Stellen des Todes in den Medien gegenüber. Verdrängt, privatisiert oder in weite Distanz verwiesen und zugleich dem Voyeurismus preisgegeben – ein Widerspruch, der für unser Verhältnis zum Tod bezeichnend ist. Die gängige Meinung ist, man solle sich mit dem Tod nicht einlassen; sonst würde das Leben unerträglich werden. Dagegen steht die christliche Botschaft, die den Tod nicht verleugnet. Für sie ist das Reden vom Tod Reden vom Leben. Dort wo die christliche Auferstehungshoffnung und ihre entsprechende Glaubenspraxis im Gespräch mit der (Wohlstands-)Gesellschaft ist, hilft sie mit, eine neue „Kultur des Todes“ zu schaffen. Dies kann nur gelingen, wenn das christliche Verständnis vom Tod die vielfältigen Lebenssituationen und -konzepte der Menschen heute kennt und mit ihnen im Dialog bleibt. Wie aber wird heute der Tod gesehen und wie gehen Menschen mit dieser Frage um?

Aufgrund dieser einleitenden Überlegungen ergibt sich das Ziel und die Methodik der folgenden Ausführungen. Es ist dem Denken der Menschen heute näher zu kommen, indem gefragt wird, wie Menschen dem „Tod“ begegnen. Es soll nicht darum gehen, eine abgeschlossene Antwort zu geben, auf die der Leser nur mit „ja“ oder „nein“ und „teils ja“ oder „teils nein“ reagieren kann, sondern darum, den Leser zu ermutigen, seine eigenen Erfahrungen neu zu überdenken. Dies wird exemplarisch in zwei Perspektiven vorgenommen werden. In einem ersten Schritt wird überlegt, wie sich eine Kultur des Todes auf unseren Friedhöfen niederschlägt. Der zweite Abschnitt geht dem sich entwickelnden Denken von Kindern und Jugendlichen nach und fragt, ob und wie diese sich mit dem Tod auseinandersetzen.

I. Friedhöfe als Zeitzeugen

Besonders Friedhöfe legen Zeugnis von der Beziehung zwischen Tod und Kultur ab. „Diese Beziehung setzt mit den Grabstätten ein und erstreckt sich dann auf andere Typen materieller Darstellungen, das heißt Bilder. Der Tod ist bilderfreundlich“¹. Ein besonders deutliches Beispiel, wie sich das Wechselspiel von Tod und Kultur bzw. Tod und Gesellschaft gestaltet, zeigt die römische Welt. Zunächst ist die Trennung von Lebenden und Toten auffällig. „Die Toten dürfen die Lebenden nicht stören und sich nicht mit ihnen mischen“². Daher werden sie in weiter Ferne an den Stadtrand überführt, an die Stadttore und die großen Ausfallstraßen. Die Gräber an den Rändern der Straßen bezeugen aber auch eine andere Wertvorstellung: Durch Statuen, Stelen und Gedenkschriften an der Stelle der Grablegung, versucht der Verstorbene seinen Ruf in die Nachwelt hinein zu bezeugen und sich den Lebenden in der Erinnerung einzuprägen. Weniger das Geheimnis des Todes und des Jenseits, sondern im Gegenteil die Taten und Genüsse der Gegenwart spiegeln sich in einem solchen Verhalten. „Erkenne dich selbst und deine Sterblichkeit“, steht auf einem römischen Grabstein.

Nach jüdischer Auffassung steht der Tod immer auch in Verbindung mit dem Leben, das Leben in Verbindung mit dem Tod³. Diese Wahrheit findet ihren Ausdruck in der hebräischen Bezeichnung für Friedhof: „Beth – Hachajjim – Haus des Lebens“. Jüdische Friedhöfe, die außerhalb der Wohngebiete angelegt sind (Mindestabstand von 50 Ellen), die eingezäunt und bewacht wurden, sollen einen persönlichen Zugang zu den Toten und ihren Ruhestätten ermöglichen. So sind nur gottesdienstliche Handlungen erlaubt, wenn sie für das Gedenken der Toten und das Beerdigen notwendig sind. Besonders deutlich kommt dies zum Ausdruck in einem Gedicht von Nelly Sachs. Sie schrieb für die „Feuersäule“ zum Gedenken an die Millionen Ermordeten:

„Schweigend spricht der Stein
vom Martyrium der sechs Millionen
deren Leib verwandelt in Rauch
durch die Luft zog.
Schweigen – Schweigen – Schweigen.
Ihr Nachgeborenen
gedenket der Männer, Frauen, Kinder,
die in einer Zeit der Gewalt

¹ PH. ARIES, Geschichte des Todes, München 1993, 7.

² Ebd., 8.

³ Vgl. M. WEIN-MEHS/R. BOHLEN, Der jüdische Friedhof in Wittlich, Wittlich 1992.

Märtyrer wurden.
Neigt euer Haupt in Demut.“

Jüdische Friedhöfe berichten über das Leben der Toten, ihre Berufe, ihre Stellung, ihre Familie und ihre Abstammung. Sie bezeugen durch das Ehren der Toten die Anerkennung und die Würdigung ihres Lebens. Tod und Geburt spiegeln sich im Grabmal: wie der Mensch geboren wird, so geht er auch, ohne etwas mitzunehmen. Der Tod ist etwas Selbstverständliches; als Teil der natürlichen Ordnung bereitet er die ständige Erneuerung der Schöpfung vor.

Wie sieht es demgegenüber heute auf unseren Friedhöfen aus? Friedhöfe sind Spiegel unserer Gesellschaft. „Willst du eine Ortschaft kennenlernen, so sieh dir zuerst den Friedhof an“, heißt eine Redewendung. Also schaue ich mir Friedhöfe an: Als erstes fällt mir die Ordnung und die Effizienz auf, die die neueren Gräberfelder charakterisieren. Sogar die Grabsteine sind genormt! Gibt es eine Din-Norm? Grünflächen sind verschwunden; alles ist bis zum letzten Fleck gefüllt. „Wie eine überfüllte Siedlung“, geht es mir durch den Kopf. Es scheint so, daß aufgrund der gesellschaftlichen (viele Menschen leben als Singles und sterben einsam; sie haben niemanden mehr, der ihr Grab nachher pflegt) und finanziellen Zwänge, Urnengräber und Nischenwandgräber wohl in Zukunft prägender sein werden. Ältere Teile des Friedhofes laden zum Umhergehen ein. Da wird einem erst recht bewußt, wie eng und überschaubar, wie genormt in rechteckige Parzellen, wie ökonomisch und technisiert die monotonen Reihengräberzellen von heute sind. Gräber sind wirklich Spiegel unserer Zeit! Ich stelle mir vor, wie ich gefragt werde: „Wie hätten Sie es denn gerne? Hoch- und Doppelgrab oder ein einfaches Reihengrab. Als besonders günstig, auch hinsichtlich der Nachfolgekosten (man muß an alles denken!) empfehle ich das anonyme Wiesengrab, mit wöchentlicher Mäh-Garantie!“ Auch die Bürokratie unserer Zeit spielt eine wichtige Rolle. Der Tod ist reglementiert und verkauft! Friedhofsgärtner/innen pflanzen rationell. Darf man eigentlich das Unkraut auch noch in Zukunft selbst ausreißen? Muß man eine Grabsteingenehmigung einholen? Ist die Größe der Steine vorgeschrieben? „Man müßte sich eine Friedhofsordnung besorgen“, überlege ich. Manche Gräber wirken oft steril und unnatürlich sauber. Da wurden auf Betreiben der Grabpfleger/innen Bäume gefällt, damit das Laub die „schönen“ Grabstätten nicht verunstaltet!

Friedhöfe sensibilisieren und legen Wichtigkeiten und Wertigkeit unserer Zeit offen. Sie regen an, über eigene Lebensentwürfe nachzudenken und

⁴ Die folgenden Eindrücke sollen zu einem Spaziergang auf dem örtlichen Friedhof anregen! Vgl. dazu das Themenheft: Friedhöfe erzählen. RL-Zeitschrift für Religionsunterricht und Lebenskunde o. Jg., 1990, H. 3, S. 3–36.

Entwicklungen unserer Kultur zu hinterfragen. In der Gegenwart scheint das Selbstverständnis, mit der die kirchliche Auffassung vom Tod nicht nur von der Gemeinde, sondern auch von der Gesellschaft akzeptiert wurde, im Umbruch begriffen zu sein. Sterben und Tod sind individueller geworden. Es scheint, daß unsere Gesellschaft in einer merkwürdigen Situation steht. Zwar sprechen wir in einem Ausmaß wie nie zuvor über den Tod und wissen, wo und wie in der Welt gestorben wird, aber wir haben vielfach den Kontakt mit dem Tod und die Sprache über den Tod verloren.

Die heutigen wissenschaftlichen Erkenntnisse machen in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß sich das Verständnis vom Tod und somit auch die Fähigkeit über den Tod zu sprechen, in jeder Lebensphase spezifisch ausprägt. Natürlich unterscheidet sich die Entwicklung eines bestimmten Menschen aufgrund seiner Erfahrungen von derjenigen der anderen. Trotzdem besteht eine bestimmte Übereinstimmung über den Rahmen, innerhalb dessen sich die Einsicht in die Todesproblematik entwickelt. Damit die christliche Gemeinde ihr Verständnis vom Tod so formulieren kann, daß die betroffenen Menschen es auch verstehen können, ist es notwendig, sich mit der Entwicklung dieser Denk- und Auffassungsstrukturen auseinanderzusetzen.

II. Über das Denken von Kindern und Jugendlichen

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist, daß Menschen stets in einer interpretierten und sinnhaft gedeuteten Welt leben. Schon bei der Wahrnehmung, aber insbesondere bei der Verarbeitung von Sinnesindrücken zeigt sich, daß sich der Mensch Wirklichkeit konstruiert. Er nimmt nur die Informationen auf, für die er zur Zeit auch grundsätzlich disponiert ist. Die Wahrnehmung hat also die Aufgabe, über Sinnesorgane äußere Quellen aufzunehmen und zu stabilisieren. Dabei wird das Wahrgenommene, zu einem geordneten Ganzen⁵ organisiert.

Man kann also sagen, wenn ein Mensch mit seiner Umwelt agiert und sich mit dem Problem des Todes auseinandersetzt, so organisiert er aufgrund seiner Auffassungs- und Verstehensvoraussetzungen, diese Umwelt und das damit zusammenhängende Bild vom Tod in seinem Inneren jeweils neu. Es entsteht in ihm eine Vorstellung vom Tod und von der Welt, die solange stabil ist, bis der Mensch sich mit diesem Bild seine Welt nicht mehr erklären kann. Das so entstandene Bild vom Tod und der Welt ist weder die reale Welt noch ihr Abbild. Vielmehr handelt es sich um das Ergebnis des gesamten Wahrnehmungsprozesses, „der so unterschiedliche psychische Vorgänge wie Zusammenfügen, Urteilen, Schätzen, Erinnern, Vergleichen und Assoziieren

⁵ Vgl. PH. ZIMBARDO, Psychologie. Bearbeitet und herausgegeben von S. HOPPE-GRAFF und B. KELLER. Berlin/Heidelberg/New York 1992, 137.

umfaßt“⁶. Der Mensch bzw. das Kind bildet also die Wirklichkeit nicht ab, sondern entwirft sie selbst.⁷ Das Kind verleiht der wahrgenommenen Außenwelt quasi in seiner Innenwelt Sinn. Dadurch erhält es die Möglichkeit, sie als neu, vertraut, gefährlich, nützlich oder unwichtig zu identifizieren.

Diese Erkenntnis hat besondere Bedeutung für den Umgang mit der Frage nach dem Tod im Rahmen der religiösen Erziehung. Zunächst ist eine bestimmte Grundhaltung unentbehrlich. Und das ist die bedingungslose Bereitschaft, sich in den Dienst eines anderen zu stellen. Kinder schauen auf Erwachsene. Sie nehmen sie wahr, in dem, was sie tun, was sie sprechen, ja, sogar in dem, was sie denken. Das heißt aber, daß die Erwachsenen ihnen den Umgang mit dem Tod vor – leben müssen. Und das ist nicht leicht. Doch sie können es zu mindestens anstreben. Das erste, was Erwachsene in diesem Zusammenhang lernen müssen, ist Geduld mit sich selbst zu haben.

Eine kleine Geschichte kann die Bedeutung des Redens über den Tod illustrieren. Kurz vor der Beerdigung fragt der vierjährige Peter: „Warum ist Großvater tot?“ „Opa war schwer krank“, sagt Papa mit Tränen in den Augen, „da hat ihn der liebe Gott zu sich geholt“. „Aber warum hat er ihn nicht gesund gemacht, wo ich doch für ihn gebetet habe? Hat er ihn nicht lieb gehabt?“ Was hat der kleine Junge von Gott kennengelernt? Die ganze Familie ist traurig. Oma, Tanten und Onkel . . . sind sehr bedrückt; besonders erfährt das Kind die Traurigkeit der Eltern. Dies will es begreifen. Und es wird ihm auch der Grund hierfür genannt: Gott! Natürlich wollte der Vater sein Kind trösten und es vor der Bedeutung des Todes schützen. Aber Kinder können begreifen, daß es einen Tod gibt, und zwar anders als Erwachsene. Großvater ist gestorben, weil sein Herz nicht mehr mitmachte: Nicht weil Gott ihn aus unerforschlichen Gründen zu sich geholt und sich vorgenommen hatte, Mama und Papa traurig zu machen und sie zum Weinen zu bringen!

Solange sich das Bewußtsein ausbildet bzw. entwickelt, nehmen Kinder den Tod und seine Realität in sehr unterschiedlicher Form wahr. Die inneren Bilder, die sich Kinder und Jugendliche vom Tod machen, bestimmen auch ihre Reaktion auf den Tod eines Menschen. Sie werden stark von ihrem entwicklungsmaßige Alter beeinflusst. Im folgenden möchte ich eine kurze Übersicht⁸ darüber geben, wie Kinder und Jugendliche den Tod erleben; dabei bin ich mir

⁶ Ebd., 137.

⁷ „Zu glauben, bedeutet . . ., in einem bestimmten sprachlichen System zu leben, in einem Geflecht von bedeutungsvollen Worten und Sätzen.“ W. REBELL, *Gemeinde als Gegenwart*, Frankfurt 1987, 32.

⁸ Vgl. Zum folgenden: D. TAUSCH-FLAMMER/L. BICKEL, *Wenn Kinder nach dem Sterben fragen. Ein Begleitbuch für Kinder, Eltern und Erzieher*, Freiburg 1994, bes. 77–79., J. CH. STUDENT (Hg.), *Im Himmel welken keine Blumen. Kinder begegnen dem Tod*, Freiburg/Basel/Wien 1993.

bewußt, daß diese Vorstellungen im Einzelfall auch sehr unterschiedlich sein können und konkret von der Einstellung der Eltern abhängig sind.

- Kinder unter drei Jahren können den Tod noch nicht begreifen. Sie haben keine Vorstellung vom Tod und sprechen über Tote, als seien diese noch am Leben. Tod bedeutet für sie Abwesenheit für eine kurze Zeit. So tröstet die dreijährige Maria nach dem Tod ihres Vaters ihre Mutter: „Papi kommt gleich heim. Papi ist im Geschäft!“ und sucht ihn überall.
- Kinder zwischen drei bis fünf Jahren beginnen langsam Äußerungen über Sterben und Tod zu machen. Sie wollen den Tod erforschen. Michaela erzählt von ihrem Erleben als kleines Kind: „Ich bin auf dem Dorf aufgewachsen, und da war eigentlich der Tod immer dabei. Wir wußten ja immer, wenn jemand starb. Der Tote wurde in den Häusern aufgebahrt. Wenn wir den Angehörigen unser Beileid bezeugen gingen, wurden wir selbstverständlich in das Zimmer geführt, in dem der Verstorbene aufgebahrt war. Und ich weiß noch, daß wir uns das als Kinder immer ganz genau und mit viel Neugierde ansahen, und manchmal sah der Tote schon sehr fremd aus. So weiß im Gesicht.“ Es ist eine Zeit, in der viele Fragen gestellt werden. Tod ist aber etwas, was den anderen zustoßt. Er wird noch als ein vorübergehender Zustand verstanden. Der Tote lebt auch für sie noch. Ist ein Familienmitglied gestorben, können dadurch alltägliche Ängste intensiviert werden: Angst vor der Dunkelheit, Angst vor dem Alleinsein. Es kann sein, daß die Kinder für einige Zeit auf eine Kleinkindstufe zurückfallen.
- Für Kinder zwischen fünf bis neun Jahren wird der Tod realistischer, aber ganz können sie ihn noch nicht begreifen. So legt der Bruder, als er sich ein letztes Mal von seiner verstorbenen Schwester in der Aufbahnhalle verabschiedet, ihr die Hand auf, in der Hoffnung, wie Jesus die tote Schwester wieder zum Leben erwecken zu können. Der Tod ist für Kinder in diesem Alter mit dem Gefühl der Trennung und des Schmerzes verbunden. Häufig personalisieren sie den Tod als Knochen- oder Sensenmann.
- Erst mit neun bis elf Jahren, wenn sich das wissenschaftlich-technische Weltbild entwickelt und „diesseitige“ Kenntnisse in das Sterbenmüssen wachsen, wird der Tod als unausweichlich und nicht umkehrbar erkannt. Dabei orientiert sich das Denken in der späten Kindheit sowohl an Jenseitsvorstellungen (Himmel, Seele, Geist) als auch zunehmend an naturwissenschaftlichen Bildern. Der Tod wird realistischer gesehen, aber ganz können die Kinder ihn noch nicht begreifen. Bei Tabuisierung des Themas läuft man Gefahr, daß eine deutliche Verzögerung hinsichtlich der Entwicklung von altersgemäßen Todesauffassung eintritt.

Kleinkinder sind fähig, zu trauern. Dabei muß auf die „Ich“-Stärke des Kindes geachtet werden, welche die notwendige Voraussetzung für jede

Trauerarbeit ist. „Je jünger es aber noch ist, umso dringlicher braucht es starke (daher nicht so mitleidige) Erwachsene, mit denen es sich identifizieren kann und die ihm liebe- und verständnisvoll den Prozeß des Trauerns in seinen unterschiedlichen Phasen durchstehen helfen“⁹. Solche Hilfe darf nicht darin bestehen, das Kind von der Realität des Todes fernzuhalten oder diese Realität mit „Gott“ zu überdecken. Das ist nachweislich sowohl für den späteren Umgang mit der Todesfrage als auch für die Gottesvorstellung schädlich. Eltern und Erzieher tun gut daran, ihren Kindern nichts vorzuheucheln oder den Tod nicht zu bagatellisieren (Himmel, Engelchen). Eine Verharmlosung und eine Verdrängung kommt zwar oberflächlich gesehen, den Erziehern und Eltern insofern „zugute“, daß sie sich mit dem Kind, seinen Sorgen und Ängsten nicht weiter auseinanderzusetzen brauchen; es erhöht aber die Gefahr einer späteren Realitätsverleugnung, auch im Blick auf Gott.

Nachdem Kinder mit etwa elf Jahren erkannt haben, daß der Tod ein abschließendes und unausweichliches Ereignis ist, entwickelt sich die Erkenntnis über das „Sterbenmüssen“. „Gegenüber jüngeren Kindern befinden sich die heranreifenden Jugendlichen in einer völlig anderen inneren Situation. Körperliches Wachstum und durchaus noch unbewältigte, aber oft überwältigende Sexualität bewirken tiefe Selbstunsicherheit und uneingestandene Ängste. Der Jugendliche weiß und fühlt, daß seine Kindheit an diesem Punkt endet“¹⁰. Sobald in dieser Reifephase die Frage nach dem Sinn des weiteren Lebens und der Zukunft entsteht, bricht die Frage nach dem Tod neu auf. Dieses Denken beruht nun auf der Fähigkeit der Elf- bis Vierzehnjährigen formale und übergeordnete Begriffe zu verstehen und abstrakte Phänomene nachzuvollziehen. Es kommt nun zu einem vom Kinderglauben unterschiedenen „neuen“, weil differenzierteren Todeskonzept. Da sich dieses Verständnis parallel zur „Ich-Findung“ entwickelt, in der der Jugendliche seine Individualität ausbildet, spricht man von einer individualistischen Stufe¹¹. Die Kennzeichen dieser Auffassung sind die Krise des Kinderglaubens, die Suche nach einer Sinnantwort, das Vakuum durch Verunsicherung und die Trennung

⁹ W. THIEDE, Das Kind vor der Problematik von Sterben und Tod. In: Der evangelische Erzieher. 42, 1990, 43–53. 45. Vgl. DERS., Sterben, Tod und Auferstehung als Themen für Kinder und Jugendliche. In: Pastoraltheologie 83, 1994, 210. 222.

¹⁰ T. BROCHER, Wenn Kinder trauern, Hamburg 1993, 40., vgl. E. FISCHER, Todesvorstellungen von Jugendlichen. Eine empirische Untersuchung zu kognitiven Todesvorstellungen und emotionalem Todeserleben jugendlicher Hauptschüler, 1990.

¹¹ Vgl. E. FISCHER, Veränderte Todesvorstellungen – Verdrängung des Todes? In Zeitschrift für internationale Erziehungs- und sozialwissenschaftliche Forschung 5 H.2 (1988) 401–407. DIES., Sterben, Tod und Auferstehung als Themen für Kinder und Jugendliche. In: Pastoraltheologie 83 H.4 (1994) 210–228.

von Gott und Welt¹² („Ich bin für mich verantwortlich“). In diesem Zusammenhang kann also einerseits ein atheistisches Todeskonzept im Abnabelungsprozeß vom bisher Geglaubten auftreten. Andererseits kommt es nicht selten zu pseudoreligiösen, esoterischen und deistischen Vorstellungen.

Dabei bleibt für den Jugendlichen die Frage nach dem Sinn und seiner Zukunft besonders bei der Beschäftigung mit dem Tod zentral. Hoffnung auf Auferstehung ist für ihn nicht nur etwas was in der Zukunft liegt, sondern die Gegenwart betreffen muß. Deshalb darf das Sprechen über den Tod mit Jugendlichen nicht im Abstrakten bleiben, sondern muß das Hier und Jetzt betreffen. Der Jugendliche beginnt sich nicht nur mit dem Tod abzufinden, sondern stellt sich häufig daraufhin die Frage nach dem Sinn des Lebens. Hier treffen sich Gedanken, die durch die Entwicklung des Jugendlichen angeregt werden und zu der christlichen Auffassung vom Tod in Beziehung stehen. Wie verstehe ich dieses Ende: liebend, hoffend oder verendend, und welche Bedeutung hat dies für mein Leben jetzt?

III. Herausforderungen und Konsequenzen¹³

Durch die gegenwärtigen Formen im Umgang mit dem Tod ist ein kulturelles und religiöses Vakuum entstanden. Die Sinngebung durch religiöse Rituale, Symbole und soziales Verhalten, die als Antwort auf Sterben und Tod oder der nachfolgenden Trauer dienen, verliert immer mehr an Bedeutung. Der Tod wird hinter technische und institutionelle Türen verbannt. Gerade aber der Umgang mit dem Tod, der sich meines Erachtens auch in dem Umgang mit der Trauer zeigt, fordert die christliche Botschaft im Kern heraus. In dem häufig zitierten Beitrag „Trauer und Melancholie“ schrieb Freud im Hinblick auf die normale Trauer bereits 1916: „Es ist bemerkenswert, daß es uns niemals einfällt, die Trauer als einen krankhaften Zustand zu betrachten und dem Arzt zur Behandlung zu übergeben, obwohl sie schwere Abweichungen vom normalen Lebensverhalten mit sich bringt. Wir vertrauen darauf, daß sich das Ich des Trauernden wieder frei der Welt zuzuwenden vermag. . . und halten eine Störung derselben (nämlich der Trauer) so für unzumutbar, ja für schädlich!“¹⁴ Der richtige Umgang mit dem Ereignis des Todes ist also keine Frage der Technik, sondern der persönlichen Wahrhaftigkeit. Von daher halte

¹² Vgl. F. OSER/P. GMÜNDER, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*. Gütersloh 1988, 88.

¹³ Wesentliche Gedanken der folgenden Ausführungen sind in den intensiven Gesprächen während der Priesterfortbildung deutlich geworden. Dafür möchte ich mich an dieser Stelle bedanken!

¹⁴ S. FREUD, *Trauer und Melancholie*. Gesammelte Werke, Bd. 10, Frankfurt 1963.

ich es für vordringlich als erste Aufgabe unserer Seelsorge im Umgang mit dem Tod, Trauer in ihren vielfältigen Formen zu billigen, gutzuheißen, zuzulassen und zu fördern.

- Das bedeutet, daß wir unser eigenes Denken über den Tod überprüfen und mit der christlichen Botschaft immer neu konfrontieren müssen. Nicht das technische Problem, wie ich mit den Angehörigen des Verstorbenen umgehen soll und was ich sagen soll, sondern die Frage, wie ich selbst mit dem Tod umgehe, steht im Vordergrund!
- Das aber bedeutet, daß wir und mit dem Denken über Tod in unserer Gesellschaft auseinandersetzen und Sensorien dafür entwickeln müssen, daß wir von Tod und Trauer umgeben sind.
- Das bedeutet, daß wir feinfühlicher für die Menschen werden, die trauern und oftmals auf dem langen und leidvollen Weg alleingelassen werden, die oft auch selbst nicht wissen, daß sie „traurig“ sind.
- Das bedeutet auch, daß wir uns Möglichkeiten überlegen, wie wir diesen Prozeß im Rahmen der Seelsorge (und unseren organisatorischen Voraussetzungen) begleiten können.¹⁵

Man wird wohl über den Tod letztlich keine theoretischen Sätze aufstellen können, aber man wird immer im eigenen Leben seinen Tod deuten.

¹⁵ Im Anschluß an Colin Murray Parkes unterteilt Mechthild Voss-Eiser bei der Begleitung von Trauernden bzw. in der Hinterbliebenenberatung drei Dienste: a) die professionellen Dienste von ausgebildeten Fachleuten; b) „die Dienste von freiwilligen (ehrenamtlichen) Helfern bzw. Begleitern von Hinterbliebenen, die von den Fachleuten ausgebildet oder unterstützt werden“ . . . ; c) „die Selbsthilfegruppen, in denen sich Trauernde stützten und trösten, sei es mit oder ohne fachlichen Beistand“. M. VOSS-EISSER, Hilfe und Selbsthilfe für verwaiste Eltern und trauernde Geschwister, in: Im Himmel welken keine Blumen. Kinder begegnen dem Tod. Freiburg ²1993, 162–180, 164 f.

Klagen – Leben – Hoffen – Trösten

Die geistliche Rede angesichts von Sterben und Tod

Die Geistliche Rede angesichts von Sterben und Tod wird unterschiedliche Erfahrungen bedenken müssen; sie nimmt mannigfache Fragen, Aussagen und Haltungen von Menschen wahr. Denn Klagen, Hoffen, Trösten bestimmen je anders das Leben angesichts eines nahen bzw. eingetretenen Todes oder des todsicheren Ausgangs des Lebens. Schon die Vielgestaltigkeit biblischer Äußerungen dazu bezeugt unterschiedliche Erfahrungswelt.

Das innerhalb der Werkwoche vorgetragene Impulsreferat „Klagen – Leben – Hoffen – Trösten“ sollte dies in Erinnerung rufen. Dabei ging es nicht um eine harmonisierende Zusammenschau oder Systematisierung biblischer Aussagen dazu, nicht um den Aufweis einer Offenbarungsentwicklung, die es zweifellos gegeben hat¹. Vielmehr sollten menschliche Haltungen angesichts des Todes, die in der Hl. Schrift bezeugt sind bzw. – wie im Falle jüdischer Traueritten – hier ihren bestimmenden Ursprung haben, beispielhaft vorgestellt und als solche bedacht werden: Der 1. Abschnitt „Klagen angesichts des Todes am Beispiel des Ps 88“ wollte dazu ermutigen, die Klage als Gegenstand der Geistlichen Rede ggf. neu zu entdecken. Der 2. Abschnitt „Leben angesichts des Todes“ versuchte, einige Einsichten Kohelets, jenes bemerkenswerten jüdischen Weisen, der im 3. Jh. v. Chr. den Tod als grundlegende Bedrohung des Menschen empfand und darüber mit bohrender Schärfe reflektierte, als eine verantwortete Lebenseinstellung nachzuzeichnen². Der 3. Abschnitt schlug als *eine* Möglichkeit vor, das Hoffen angesichts des Todes in der Geistlichen Rede in den „Sieben Worten Jesu am Kreuz“³ zu verorten. Der 4. Abschnitt wollte Möglichkeiten des Tröstens am Beispiel jüdischer Traueritten in

¹ Vgl. für den atl. Bereich etwa die in Ps 49, 16; 73, 23 f. angesprochene Entrückungsvorstellung sowie die Hoffnung auf Auferstehung der Toten in Jes 25, 8; 26, 19; Dan 12, 1–3; 2 Makk 7, 14.

² Vgl. dazu ausführlicher R. BOHLEN, Kritische Individualität und wache Skepsis. Auf dem Weg zu einer religiösen Grunderfahrung im Buch Kohelet, in: TThZ 106, 1997, Heft 1.

³ Vgl. die Andacht im „Gotteslob“ Nr. 776: „Die sieben Worte Jesu am Kreuz.“ Außerdem bietet das „Gotteslob“ unter Nr. 187 eine liedmäßige Fassung der Sieben Worte, deren Text und Melodie auf eine Wiener Handschrift von 1494 zurückgehen.

Erinnerung rufen, auch unter dem Aspekt, daß das hier zum Ausdruck kommende vielgestaltige Engagement der Gemeinde – mutatis mutandis – Anregungen für die christliche Praxis in der Gegenwart bieten kann. Nachfolgend werden der erste und der letzte Abschnitt des Impulsreferates dokumentiert.

Der jeweils angebotene literarische Arbeitskreis spürte den anhand biblischer Zeugnisse bedachten Aspekten „Klagen – Leben – Hoffen – Trösten“ in zeitgenössischer Lyrik nach. Im Mittelpunkt des dialogischen Austauschs standen folgende poetische Texte: Huub Osterhuis: Ik sta voor U in leegte en gemis (vgl. die Übersetzung von L. Zenetti im „Gotteslob“ Nr. 621)⁴; Georg Britting, Der Tod an den Dichter; Paul Celan: Todesfuge⁵; Christa Peikert-Flaspöhrer: Selbst angetan; Hans Georg Bulla; Spuren; Rose Ausländer: Drei Buchstaben.

I. Klagen angesichts des Todes am Beispiel des Psalms 88 – Die Klage als Gegenstand der Geistlichen Rede

Die Worte des Psalms 88 sind Äußerungen eines „schwerkranken, dem Sterben nahen Menschen“⁶, der sein Leben als Sein zum Tode erfahren hat,

⁴ Zur Interpretation vgl. W. PILZ, „Ich stehe vor dir mit leeren Händen, Herr ...“ Dimensionen eines Liedes: Katechetische Blätter 110, 1985, 542–544; R. PFANGER-SCHÄFER, „Mein Los ist Tod, hast du nicht anderen Segen?“, in: Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I (Pietas Liturgica; 3), St. Ottilien 1987, 341–364.

⁵ Hinweise zum Verständnis bieten: W. BUTZLAFF, II (Paul Celan, Todesfuge): Der Deutschunterricht 12, 1960, 42–51; G. HEINTZ, Paul Celan, Todesfuge: Blätter für den Deutschlehrer 14, 1970, 106–110; H. STIEHLER, die Zeit der Todesfuge. Zu den Anfängen Paul Celans: Akzente 19, 1972, 11–40; F. HEBEL, Grenzen des Verstehens. Paul Celans „Todesfuge“ als intrakultureller Text: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 13, 1987, 108–118; J. HOLZNER / W. WIESMÜLLER, Das zerbrechliche Gedicht – Paul Celans „Todesfuge“ zwischen Literaturdidaktik und Unterrichtspraxis: Diskussion Deutschland 19, 1988, 157–171; G. CIVIKOV, Art. „Celan, Paul“, in: W. KILLY (Hg.), Literaturlexikon, Bd. 2, Gütersloh-München 1989, 390–394; P. v. MATT, Wie ist das Gold so gar verdunkelt: Frankfurter Anthologie 14, 1991, 224–226; S. ZIMMER, Paul Celan, Todesfuge – Eine Interpretation: Brennpunkt Gemeinde 1/95, S. 30–36.

⁶ H.-J. KRAUS, Psalmen, 2. Teilband (BKAT XV/2), Neukirchen-Vluyn 1978, 773. Der Psalm stand „zugleich als Formular für andere Kranke in Lebensgefahr“ zur Verfügung (A. DEISSLER, Die Psalmen, Düsseldorf 1977 [Neuausgabe in einem Band], 343). Neben den Kommentarwerken vgl. zur Auslegung des Psalms: E. HAAG, Psalm 88, in: Freude an der Weisung des Herrn (FS Heinrich Groß), hg. v. E. HAAG / F.-L. HOSSFELD, Stuttgart 1986 [2 1987], 149–170; R. C. CULLEY, Psalm 88 Among the Complaints, in: Ascribe to the Lord, ed. by L. ESLINGER and G. TAYLOR, Sheffield 1988, 289–302; C. J. SEDGWICK, The Message of the Psalmists: 1. Darkness amid the Light: Ps 88, in: The Expository Times 101, 1989/90, 273 f.; K. J. ILLMAN, Psalm 88. A Lamentation without Answer, in: Scandinavian Journal of the Old Testament 5,

möglicherweise von Kindheit an durch Leiden gezeichnet (vgl. V. 16). Zum physischen Leiden kommt psychische Isolation: Freunden und Bekannten ist der Schwerkranke fremd geworden – Gott hat sie ihm ferngerückt (VV. 9a.19) –, sie können oder wollen ihre Scheu nicht mehr überwinden. Der direkten Konfrontation mit dem unerträglichen Leid entziehen sie sich („Das kann man nicht mehr mit ansehen“), und damit dem Leidenden, dem Elenden, dem Todgeweihten. Die Ängste, die den Kranken zeit seines Lebens begleitet haben (V. 16), steigern sich im fortgeschrittenen Stadium der Krankheit – in Metaphern des altorientalischen Weltbildes – gleichsam zu Fluten, die ihn umtrudeln, über ihm zusammenschlagen (VV. 8.18).

Der Sterbende weiß sich dem Tod nahe, dem Totenreich, der Scheol (V. 4). Nicht nur die anderen zählen ihn schon – obgleich er noch atmet – zu denen, die in die Grube hinabgestiegen sind (V. 5). Auch er selbst fühlt sich bereits in die unterste Grube versetzt, in Tiefen, in Finsternis (V. 7), denn die Scheol ist nicht nur ein „Raum“, in den man hinabsteigt, sie ist zugleich eine Macht, der Inbegriff der Todesmacht⁷: Ein Todkranker befindet sich schon – entsprechend seinem Krankheitsstadium – in den Fängen der Unterwelt⁸. Das Schicksal derer, die im Grab lieben, ist es, daß Gott ihrer nicht mehr gedenkt, „sind sie doch von deiner Hand abgeschnitten“ (V. 6). „Zwar endet der Machtbereich Jahwes keineswegs an der Grenze der Todeswelt (Am 9, 2; Ps 139, 8); aber . . . die Toten stehen außerhalb des Geschichtshandeln Jahwes (Ps 88, 11), und in diesem Ausgeschlossensein lag für Israel die eigentliche Bitternis des Todes.“⁹ Von Gottes Hand abgeschnitten zu sein, heißt, seiner Macht entzogen zu sein.

Ins „Land des Vergessens“ (V. 13) versetzt der Tod zugleich in einem anderen Sinn: Niemand berichtet dort preisend die Beweise der Huld Gottes, seiner Treue, seiner Wundermacht, seiner Gerechtigkeit (VV. 12–13; vgl. Ps 6, 6). So ist der Tod Grube, Finsternis, Tiefe, gottferner, kultloser Bereich; da ist kein Lobpreis Gottes mehr möglich. Das Währen

1991, 112–120; W. GROSS, Gott als Feind des einzelnen?: Psalm 88, in: DERS., / K. J. KUSCHEL, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!“ Ist Gott verantwortlich für das Übel?, Mainz 1992, 47–59; W. S. PRINSLOO, Psalm 88: The Gloomiest Psalm?, in: Old Testament Essays 5/3 (1992) 332–345.

⁷ Vgl. L. PERLITT, Der Tod im Alten Testament: Pastoraltheologie 70, 1981, 391–405, hier S. 401; Nachdr.: DERS., Allein mit dem Wort, hg. v. H. SPIECKERMANN, Göttingen 1995, 206–221, hier S. 217.

⁸ Vgl. GROSS, a. a. O., S. 50.

⁹ G. V. RAD, Theologie des Alten Testamentes, Bd. I, München ³1966, 401.

der Toden in der Scheol ist in allem die Verneinung dessen, was Leben ausmacht. Schatten haben keine bewußte Vergangenheit¹⁰.

Könnte ein Mensch, der zu einem solchen Schatten seiner selbst geworden ist, in das Leben zurückkehren, um Gott zu danken, seine Huld zu preisen? Der Beter spricht die Frage aus, in dem Bewußtsein, daß dies ein Wunder wäre: „Wirst du an den Toten ein Wunder tun?“ (V. 11a). Hoffte er auf ein solches Rettungshandeln JHWHs¹¹, vielleicht nur einmal, er, der den ganzen Tag zu ihm ruft, seine Hände nach ihm ausstreckt (V. 10), ihn zu packen sucht? Allerdings spricht er nirgends die offene Bitte um Gottes Eingreifen aus, um die Wende seines Geschicks; diesem individuellen Klagelied fehlen – wie oft beobachtet – „die Formelemente des Vertrauens und des Dankversprechens“¹².

Dennoch spricht sich ein tiefes (noch nachzuvollziehendes?) Vertrauen in der Appellation Gottes aus: „Am Morgen“ soll ein Gebet zu Gott gelangen (V. 14), dem in den Psalmen öfters genannten Zeitpunkt für Gottes Antwort und Hilfe¹³. Den Gott, zu dem er in tiefster Not ruft, spricht der Beter an: „Gott meines Heils“ (V. 2). Diese Charakterisierung Gottes steht, weniger isoliert¹⁴ als vielmehr betont, am Anfang allen gottzugewandten Klagens. Dieses Vertrauen ermöglicht es, Gott so anzugehen, wie es dann geschieht.

Die Selbstbeschreibung (VV. 2–3. 10b. 14) läßt uns einen ohne Unterlaß rufenden, jammernden, stöhnenden Menschen erkennen, der Gott anfleht: „Neige dein Ohr meinem Klagen“ (V. 3b). Über weite Strecken hin (VV. 4–9. 15–19) spricht der Psalmist „klagend und anklagend allein von sich, und zwar insofern er passives Objekt schädigender Handlungen YHWHs ist“¹⁵. Für diesen Menschen ist sein Jammern Gebet! (VV. 2–3). „Das ist der Unterschied zu allem Reden von Schicksal und Zufall: daß wir nicht nur im Glück, sondern auch im Unglück eine Adresse haben, an die

¹⁰ Vgl. M. PEEK-HORN, Leben mit dem Tod nach dem Zeugnis des Alten Testaments: Katechetische Blätter 111, 1986, 820–30, hier S. 823.

¹¹ Vgl. R. ALBERTZ, Art. *p'l* ni. wunderbar sein, in: Theol. Handwörterbuch zum Alten Testament, hg. v. E. JENNI, Bd. II, München-Zürich 1976, 413–420.

¹² DEISSLER, a. a. O., S. 342. U. a. deswegen bestimmt E. HAAG, a. a. O., S. 155–157, den Psalm als „Gerichtsklage des leidenden Gerechten“, bei der es primär nicht um die Darstellung einer individuellen Not gehe, „sondern um die betende Aufarbeitung und Bewältigung einer den Glaubensvollzug belastenden Leiderfahrung des Frommen“ (S. 156).

¹³ Vgl. Ps 46, 6; 90, 14; 143, 8.

¹⁴ Anders GROSS, a. a. O., S. 52, 54.

¹⁵ GROSS, a. a. O., S. 52.

wir uns wenden können – Gott.“¹⁶ Wie schnell werden wir – als Adressaten – des „ewigen Jammerns“ überdrüssig: Wehleidige, jammernde Patienten erhalten nachweislich weniger Zuwendung. „Neige dein Ohr meinem Jammern!“

Man hat diesen Psalm als den „dunkelste(n) aller alttestamentliche Psalmen“¹⁷ bezeichnet. Gerhard von Rad fand in ihm die wohl „düstersten Worte über den Tod im Alten Testament“¹⁸; Walter Gross erkennt in ihm eine „konsequente und geschlossene Anklage Gottes“, mit der der Beter „seinem Gott die alleinige Verantwortung für sein Schicksal zugewiesen“ habe, in Gottes- und Menschenferne sowie Verzweiflung verstummend¹⁹.

Gleichwohl sind die eindringlichen Worte des Psalms nicht durch ihr „Offenbarungsniveau“ überholt. Denn zum einen bezeugt das Gebet: In Israel konnten Menschen offensichtlich gläubig und gottbezogen leben und sterben – ohne die tröstende Zuversicht des Glaubens an ein Leben nach dem Tod, wenngleich der Beter voller Unruhe ist „auf der Suche nach einer Antwort des Glaubens, die ihm im Rahmen der Heilsoffenbarung Jahwes die Überwindung der Todesgrenze verständlich macht“²⁰. Zum anderen ist zu fragen: Wie fest sind unsere Vorstellungen des eschatologischen Geschehens, wie zuversichtlich das Zugehen auf den Tod derer, die wir begleiten? „Denn Christus hat wohl dem Tode die Macht genommen, nicht aber dem Sterben die Bitterkeit. So wird auch sein eigenes Sterben am Kreuz noch ausgelegt mit der Klage Israels: ‚Mein Gott, warum hast du mich verlassen?‘ (Ps 22, 2).“²¹

II. Trösten am Beispiel jüdischer Traueritten

„Tröste den Trauernden nicht, solange sein Toter vor ihm liegt“ (Awot 4, 23)!

Die jüdischen Traueritten²² ermutigen die Angehörigen eines bzw. einer Verstorbenen und halten sie dazu an, ihre Trauer zum Ausdruck zu

¹⁶ Vgl. Th. LESKOW / H. W. DANNOWSKI, Die Wiedergewinnung der Klage. Unfall und Unglück als Thema der Predigt: Bibel und Kirche 32, 1977, 11–13, hier S. 12.

¹⁷ KRAUS, a. a. O., S. 774; Vgl. W. S. PRINSLOO, Psalm 88: The Gloomiest Psalm?, in: Old Testament Essays 5/3 (1992) 332–345.

¹⁸ G. v. RAD, Gottes Wirken in Israel, Neukirchen-Vluyn 1974, 259.

¹⁹ Vgl. GROSS, a. a. O., S. 57.

²⁰ HAAG, a. a. O., S. 170.

²¹ PERLITT, a. a. O., S. 405 bzw. 221.

²² Vgl. dazu eingehender R. BOHLEN: Sterben, Tod, Begräbnis und Trauer. Grundstrukturen jüdischer Traueritten und -bräuche, in: Gottes Volk, Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Lesejahr B, Heft 8, Stuttgart 1994, 65–75.

bringen. Die Phase der ersten Aufwallung des Schmerzes, die *'ninût* („Wehmut/Trauer“), beginnt für die nächsten Angehörigen (Gatte/Gattin, Eltern, Kinder, Geschwister) mit dem Eintritt des Todes und dauert bis zum Begräbnis an. Der *'ônen* („Wehmütiger“ [in der Zeit zwischen Tod und Beerdigung]) ist von jeder religiösen Betätigung frei; er braucht z. B. nicht zu beten, nicht das „Höre, Israel“ zu rezitieren, keine Gebetsriemen anzulegen. Sobald die Beerdigung vorüber ist, beginnen zwei bzw. drei Phasen der zeichenhaft in abgestufter Intensität zum Ausdruck gebrachten Trauer, zunächst die „Sieben [Tage]“ und die „Dreißig [Tage]“.

Die sieben Tage

Mit dem Aufwerfen des Grabhügels beginnen die auf biblische Zeiten zurückgehenden²³ sieben Tage der Trauer, als deren erster der Tag der Beerdigung gezählt wird. Als *'belim* („Trauernde“), die die Trauerriten zu beachten haben, gelten sieben Familienmitglieder: Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Bruder, Schwester (auch Halbgeschwister) sowie die Ehegatten füreinander. Nach ihrer Rückkehr vom Friedhof finden die trauernden Angehörigen zuhause eine einfache Mahlzeit vor, Stärkungsmahl genannt. Wein beizugeben gilt als schicklich heißt es doch Spr 31, 6: „Gebt berauschenden Trank dem, der zusammenbricht, und Wein denen, die im Herzen verbittert sind.“²⁴ Dieses Mahl bieten die nächsten Nachbarn an, die hierin einer als Ehrenpflicht verstandenen Mizwa folgen²⁵. Auch danach schicken die Nachbarn bzw. Freunde und Bekannte gelegentlich Speisen im Trauerhaus, damit die Trauernden nicht selbst zu kochen brauchen.

In der Trauerwoche finden sich morgens und abends Mitglieder der Gemeinde im Trauerhaus ein, um den Minjan zu stellen, d. h. die für einen öffentlichen Gemeindegottesdienst erforderliche Mindestzahl von zehn männlichen, mindestens 13 Jahre alten Betern. Denn man möchte den *'belim* die Erfüllung der religiösen Pflichten – insbesondere das Sprechen des Qaddisch – ermöglichen, ohne daß sie das Haus verlassen. Vielmehr sollen sie im Haus auf niedrigen Hockern oder auf dem Boden sitzen²⁶ (daher der jiddische Ausdruck „Schiw[w]-Sitzen“²⁷), keine Lederschuhe

²³ Vgl. Josefs siebentägige Trauer um seinen verstorbenen Vater (Gen 50, 10). Nach Jdt 16, 24 betrauerte das Haus Israel Judit sieben Tage lang.

²⁴ Vgl. auch Jer 16, 7

²⁵ Jer 16, 7 und Ez 24, 17 setzen das Brechen des Trauerbrottes als Gepflogenheit voraus.

²⁶ Vgl. Neh 1, 4.

²⁷ Vgl. P. STEINES, Jüdisches Brauchtum um Sterben, Tod und Trauer, in: Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, hg. v. H. BECKER u. a. (Pietas liturgica; 3), Bd. I, St. Ottilien 1987, 135–154, hier S. 144.

tragen²⁸, nicht arbeiten, keine Geschäfte betreiben, keine Grüße austauschen, sollen alles vermeiden, was nicht unbedingt zur Körperpflege notwendig ist, Rasieren und Haarschneiden eingeschlossen²⁹. Sie sollen auch nicht Tora lernen; vielmehr empfiehlt man solche Bücher, die sich ihrem Gemütszustand leichter erschließen, wie das Buch Ijob oder die Klagelieder. Vielfach verhängt man die Spiegel im Haus³⁰. Armen ³¹*ḥelīm*, die auf das tägliche Einkommen angewiesen sind, greift die Gemeinde, meist die *ḥæbrā quaddīšā* (Beerdigungsgesellschaft)³¹, unter die Arme.

In diesen Tagen kommen zahlreiche Besucher ins Haus, um die Trauernden zu trösten³². Das Trösten der Trauernden gilt als Pflicht; es erfüllt das Gebot der Mildtätigkeit. Auf einem Tisch stehen Sammelbüchsen für die Armen. Die in das Trauerhaus Eintretenden nehmen nach dem Vorbild der drei Freunde Ijobs schweigend Platz (vgl. Ijob 2, 13) und warten u. U. taktvoll auf das erste Wort des Trauernden, bevor sie sich an ihn wenden³³. „Auch die Trauernden haben es schwer. Jeden Tag kommen zahlreiche Gäste. Manche bringen in ihrem Blick, ihrer Haltung, ihrem Händedruck sehr viel mit. Andere bringen etwas davon. Aber viele bringen nichts und weniger als nichts. Die gleichen Gespräche wiederholen sich täglich mehrere Male. Und doch verfliegen die Stunden darüber schnell, genau wie die Tage, und unmerklich richten die Trauernden ihren Blick wieder auf das Leben.“³⁴

Der *ʾāḥel* ist – im Gegensatz zum *ʾōnen* – gehalten, die Gebetsriemen anzulegen und zu beten. Nach der Rückkehr vom Friedhof entzündet er auch das Seelenlicht, das als *ner tamīd* während der sieben bzw. dreißig Tage oder gar während eines ganzen Jahres nicht erlischt³⁵. Der Sabbat mit

²⁸ Zu dem üblichen Trauerzeremoniell, das dem Propheten Ezechiel in Ez 24, 16 f. zeichenhaft untersagt wird, gehört auch das Ablegen der Sandalen.

²⁹ Vgl. 2 Sam 14, 2.

³⁰ Zur Begründung vgl. A. P. BLOCH, *The Biblical and Historical Background of Jewish Customs and Ceremonies*, New York 1980, 55; Y. VAINSTEIN, *The Cycle of Jewish Life. A Summary of Basic Laws and Customs From Judaism's Traditional Sources*, Jerusalem 1990, 121.

³¹ Die Tätigkeiten einer Beerdigungsbruderschaft vom Krankenbesuch bis zum Vollzug der Begräbniszeremonie verdeutlichen sehr schön die um 1780 entstandenen 15 Darstellungen der Prager Chewra qaddischa. Vgl. die Abbildungen 5/4-5/18 in: *Jüdische Lebenswelten. Katalog*, hg. v. A. NACHAMA u. G. SIEVERNICH, Berlin 1991, S. 100–105.

³² Vgl. Gen 37, 35; 2 Sam 12, 24; Koh 7, 2. Nach Sota 14a hat Gott selbst Isaak nach dem Tod Abrahams getröstet (unter Bezugnahme auf Gen 25, 11).

³³ Vgl. Moʿed Qatan 28b.

³⁴ S. PH. DE VRIES, *Jüdische Riten und Symbole*, Wiesbaden 1981, 295.

³⁵ Die sefardischen Juden kennen den Brauch des Seelenlichtes nicht.

dem Gang zur Synagoge soll den Trauernden helfen, ihren Schmerz ein wenig in den Hintergrund treten zu lassen. Freilich betreten sie die Synagoge erst nach der letzten Strophe des Begrüßungsliedes „Komm, mein Freund, der Braut entgegen“ oder nach dem Sabbatpsalm (Ps 92). Bis dahin warten sie, in den Gebetsschal gehüllt, in der Vorhalle. „Dann kommt die Gemeinde in der Person ihres Leiters oder Kantors oder eines anderen Vertreters ihnen entgegen“³⁶ und begrüßt sie mit dem Trostspruch „Gott tröste euch inmitten der anderen Trauernden Zions und Jerusalems“. Für die Dauer des Sabbats gilt ihre Trauer als aufgehoben. Trotzdem stehen sie zum Gottesdienst nicht an ihrem gewohnten Platz, sondern weiter vom Toraschrank entfernt; sie werden nicht zur Vorlesung aufgerufen, noch wird ihr Namen in einem Segenswunsch genannt.

Die dreißig Tage

Die Trauerwoche mündet in die dreißig Tage der etwas gemilderten Trauer, die gleichfalls vom Tag der Beerdigung an berechnet werden³⁷, durch einen Festtag u. U. verkürzt oder außer Kraft gesetzt. Wenn die sieben Tage um sind, stehen die Trauernden kurz nach dem Morgengebet vom Boden auf. Wieder, zum letzten Mal, kommt ein Vertreter der *ḥabrá qaddišā*. Er nimmt noch einmal kurz bei den *ḥelīm* Platz. Dann reicht er ihnen die Hand mit dem Bibelwort: „Deine Sonne wird nicht mehr untergehen, und dein Mond nicht den Schein verlieren; denn der Herr wird dein ewiges Licht sein, und die Tage deines Leidens sollen ein Ende haben“ (Jes 60, 20). Jetzt stehen die Trauernden auf, sie treten zurück ins Leben. Und damit entläßt auch die Gemeinde sie aus ihrer Fürsorge. Der Trauernde darf wieder das Haus nach Belieben verlassen und seiner Arbeit nachgehen; die Körperpflege wird wieder aufgenommen, doch Festlichkeiten sollen in der Regel noch gemieden werden, ebenso das Hören von Musik.

Das Trauerjahr für die Eltern

Mit dem Ablauf der dreißig Tage geht die Trauerzeit meist zu Ende. Um Vater oder Mutter allerdings trauert man zwölf bzw. (in einem Schaltjahr) dreizehn Monate nach jüdischem Kalender. Von der Beerdigung an, am offenen Grab in besonderer Textgestalt, sprechen die Kinder eines Verstorbenen fast ein Jahr lang jeden Tag das Qaddisch. Hernach sprechen sie es ihr Leben lang jeweils am Todestag von Vater und Mutter, und zwar

³⁶ DE VRIES, a. a. O., S. 296.

³⁷ Von einer 30tägigen Zeit des Weinens und Klagens um Mose ist in Dtn 34, 8 die Rede.

zwingend inmitten der Gemeinde, denn es ist responsorisch angelegt. Das *Qaddisch der Trauernden* lautet in deutscher Übersetzung³⁸:

Verherrlicht und geheiligt werde sein großer Name in der Welt, die er nach seinem Willen erschaffen hat. Möge er sein Reich herbeiführen, bei eurem Leben und in euren Tagen und beim Leben des ganzen Hauses Israel, bald und in naher Zeit! – Darauf sprechen:

(Die Gemeinde antwortet:) Amen. Sein großer Name sei gepriesen für ewig und in alle Ewigkeit!

(Der Beter:) Gelobt und gepriesen, gerühmt und erhoben, erhöht, verherrlicht, angebetet und verehrt werde der Name des Heiligen, gelobt sei er hoch über alle Lobsprüche und Lieder, Benedeiungen und Trostesworte, die je auf Erden gesprochen worden! Darauf sprechen: „Amen!“ Des Friedens Fülle und Lebensglück komme vom Himmel über uns und ganz Israel! – Darauf sprechen: „Amen!“

Er, der in seinen Höhen Frieden stiftet, er stifte auch Frieden bei uns und bei ganz Israel! – Darauf sprechen: Amen!

Die Jahrzeit

Nach Ablauf des Trauerjahres begehen die Angehörigen den ersten Jahrzeittag am Tag des Todes oder der Bestattung nach dem jüdischen Kalender.³⁹ Nach örtlich unterschiedlichem Brauch geschieht dies durch das Sagen des *Qaddisch*, durch Vorbeten oder Lernen der Tora, Besuch des Grabes, Anzünden einer Vierundzwanzigstunden-Lichtes⁴⁰, Sprechen des Gebetes „Gott voll Erbarmen“ mit Nennung des Namens des Verstorbenen, durch Almosengeben. Der Jahrzeittag wiederholt sich sodann in jährlichem Rhythmus; er ruft den Nachkommen den Lebenswandel der

³⁸ Nach: *Derekh l'chajim*. Friedhofgebete. Gebete bei der Beerdigung und beim Besuch der Gräber, mit dt. Übers. v. S. BAER (Neue, verkürzte Ausg. des „Tozeoth Chajim“), o. O. u. J., Nachdr. Basel 1985, 39–41.

³⁹ Fallen zwischen Tod und Bestattung mehrere Tage, so wird die erste Jahrzeit am Begräbnistag gehalten, in den folgenden Jahren aber am Todestag. In dem in der Mitte des 16. Jh. von dem portugiesischen Juden Josef Karo verfaßten *Schulchan aruch* findet sich dieser Brauch noch nicht. M. SIMONSOHN, Trauervorschriften und Trauerbräuche, in: *Jüdisches Fest – Jüdischer Brauch*, hg. v. F. THIEBERGER, Königstein/Ts., 1967 [Nachdr. 1979], 446 Anm. 9, vermutet daher: „Er dürfte von den Juden Deutschlands im 15. Jahrhundert ausgegangen sein und sich dann über die ganze Judenheit verbreitet haben.“ Nach BLOCH, a. a. O., S. 58, hat sich das Halten der Jahrzeit im 17. Jh. eingebürgert.

⁴⁰ Der Brauch wird mit Spr 20, 27a in Verbindung gebracht: „Eine Lampe von IHM ist der Atemgeist des Menschen“ (in der Übersetzung von M. BUBER). Er dürfte aber auch „vom Brauch der katholischen Kirche, Kerzen zu entzünden, hergeleitet sein“ (L. TREPP, *Die Juden. Volk, Geschichte, Religion* (re 452), Reinbek 1992 [überarb. Neuausgabe], 229).

Verstorbenen in Erinnerung, „damit ihr eigenes Leben denen, die sie einst großzogen, zur Ehre gereiche“⁴¹. Solange ein Sohn lebt, hält er die Jahrzeit für seinen Vater und seine Mutter. Die Ehrung der Eltern, die den Kindern zu deren Lebzeiten unmittelbar mit der Ehrung Gottes aufgetragen ist⁴², findet hierin ihre Fortsetzung über deren Ableben hinaus. Mancherorts besteht die besonders in chassidischen Kreisen geschätzte Sitte, nach dem Gottesdienst die Mitbeter zu bewirten. Der erste Jahrestag gilt vielen als der geziemende Tag, den Grabstein aufzurichten⁴³ und so – nach orthodoxem Verständnis – die letzte Pflicht für die Grabpflege zu erfüllen; danach bleiben die Gräber sich selbst überlassen, auf immer. Denn eine Wiederbelegung bzw. Auflassung der Gräber ist in der Regel nicht statthaft.

Wenn die Weisen Israels feststellen, daß der Tote nach zwölf Monaten in Vergessenheit gerät, so unterstreichen sie, daß dann das Leben die Hinterbliebenen wieder in seinen Bann zieht „und der Tote sich mit einem stillen Winkel in unserem Herzen zufrieden geben muß“⁴⁴. Nach *Mo'ed Qatan* 21b sagte R. Meir: „Wenn jemand seinen Nächsten als Leidtragenden nach zwölf Monaten trifft und ihm Trostwerte sagt, so ist es ebenso, als wenn ein Arzt zu einem, der ein Bein gebrochen hatte und genesen ist, sagen würde: Komm zu mir, ich werde dir dein Bein brechen und es heilen, damit du dich überzeugst, daß meine Arzneien besser sind.“⁴⁵

⁴¹ TREPP, a. a. O., S. 229.

⁴² Vgl. dazu umfassend R. BOHLEN, die Ehrung der Eltern bei Ben Sira. Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit (TThSt 51), Trier 1991.

⁴³ Andere halten es jedoch nach Ablauf der ersten 30 Trauertage für angebracht, den Grabstein zu setzen; wieder andere „schreiben vor, die Mazzewah *am schnellsten* stellen zu lassen“ (E. ROTH, Zur Halachah des jüdischen Friedhofs II: Udim. Zeitschrift der Rabbinerkonferenz in Deutschland 4, 1973, 97–120, hier S. 113).

⁴⁴ SIMONSOHN, a. a. O., S. 444.

⁴⁵ Zitiert in der Übersetzung von L. GOLDSCHMIDT.

Predigt und moderne Malerei

Die geistliche Rede angesichts von Sterben und Tod

I. Die Predigt im Kontext von Sterben und Tod

Biblische und homiletische Aspekte der behandelten Thematik wurden bewußt ans Ende dieser Serie der „Theologischen Arbeitswochen“ gerückt: der biblische Anteil dient der Grundlagenbesinnung und -vergewisserung, der homiletische führt das Thema eng im Sinne einer Verdichtung auf das gesprochene „geistliche“ Wort, wie es vorwiegend (aber nicht nur) im Rede-Genus „Predigt“ gesagt bzw. verkündigt wird. Die verbale Form der Kommunikation im Zusammenhang des pastoralen Handlungsfeldes Sterben, Tod und Trauer ist – unbeschadet der hohen Bedeutung, die non-verbalen Kommunikationselementen gerade in diesem Kontext zuzumessen ist – von großer Bedeutung!

(1) Im wirklichen Dialog² zwischen einem sterbenden Menschen und seinem Begleiter, der keinen der Gesprächspartner unverändert wieder entläßt, liegt eine wesentliche Möglichkeit der Bearbeitung des Sterbe-Geschehens. (2) Das Gespräch des Seelsorgers mit den Trauernden im Zuge der Vorbereitung des Gottesdienstes und des Begräbnisses dient nicht nur der pastoral motivierten Kontaktaufnahme, sondern auch der Memoria der Persönlichkeit des/der Verstorbenen. (3) Die Predigt im Begräbnisgottesdienst deutet den Tod eines Menschen von Tod und Auferstehen Jesu her und vermag so der notwendigen Trauer wie auch der christlich begründeten Hoffnung Zeiträume zu eröffnen.

Aufgrund der durch die unterschiedlichen Redesituationen bedingten formalen Differenziertheit der verbalen Kommunikation im Zusammenhang

¹ Das laut (und gegebenenfalls gemeinsam) gesprochene Gebet als eigenständiger verbaler Gestus bleibt hier unberücksichtigt, obwohl es natürlich eine besonders qualifizierte Form der „Geistlichen Rede“ darstellt. Das Faktum, daß auch bei bewußt säkular gestalteten Begräbnissen auf einen Grabredner in der Regel nicht verzichtet wird, belegt die Wichtigkeit der „Trauerrede“ bei der Begräbnisfeier; vgl. K. RICHTER, Toten-„Liturgie“. Der Umgang mit Tod und Trauer in den Bestattungsriten der Deutschen Demokratischen Republik (DDR), in: H. BECKER / B. EINIG / P.-O. ULLRICH (Hg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium I, St. Ottilien 1987, 229–259, bes. 252–254.

² Vgl. G. HUNOLD, Art. „Dialog. IV. Theologisch-ethisch“, in: LThK 3, Freiburg/Basel/Rom/Wien, 1995, 194 f.

mit Sterben und Tod, stellt sich verschärft die Frage nach den Rede-Inhalten: Was kann ich überhaupt sagen angesichts dieser Grenzsituation, in der meine Hörer(innen) sich befinden? Was kann ich verantwortet verkündigen, einerseits, ohne das „Geheimnis des Todes“³ vorschnell auflösen zu wollen, und andererseits dennoch den Horizont christlich begründeter Todesbewältigung aufreißend?

Wenn auch die Predigt-Praxis bezüglich der Thematik der Arbeitswochen von den Teilnehmern durchaus unterschiedlich gehandhabt wird⁴, so wird doch grundsätzlich die Notwendigkeit der Wort-Verkündigung in unserem Zusammenhang nicht infragegestellt. Nur: der sich häufig kontraproduktiv auswirkende Zwang zur Kreativität, das Problem der Wiederholung, die Not des Fehlens neuer Predigt-Ideen angesichts der Vielzahl von Sterbeämtern bzw. Beerdigungen, mit der ein Pfarrer als Leiter mehrerer Gemeinden sich in der Regel konfrontiert sieht, lassen nicht selten Predigt-Unlust aufkommen und die Predigt zur ständigen Belastung werden.

Die biblisch-homiletische Einheit der Veranstaltung bemüht sich daher, über die Darstellung wesentlicher biblischer Aspekte und über die Arbeit der Teilnehmer an deren Rezeption und Transformation in ausgewählten Schöpfungen der Literatur, der Musik und der modernen Malerei, das allzu Bekannte und Vertraute auf Distanz zu bringen, um über die gewonnene Verfremdung wieder neu einen Zugang zu den Inhalten der Verkündigung zu gewinnen⁵.

II. Predigt und moderne Malerei⁶

Einen Bereich von Transformationen dieser biblischen Aspekte stellt die bildende Kunst, näherhin die moderne Malerei dar. Warum sind es ausgerechnet Werke des für den Laien oft so schwer zugänglichen Kunstschaffens des 20. Jahrhunderts, an denen die Rezeption der biblischen Themen betrachtet und für die Predigt fruchtbar gemacht werden soll?

³ Gaudium et spes 18, in: LThK 14. Das Zweite Vatikanische Konzil: Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare, Teil III, Freiburg/Basel/Wien, 1968, 241–592, hier: 333; vgl. dazu den Beitrag von H. SCHÜTZEICHEL in diesem Heft.

⁴ Die Gepflogenheiten reichen vom gänzlichen Verzicht auf eine Predigt über eine ausführlicher gestaltete Einleitung zu Beginn des Gottesdienstes als „Predigt-Ersatz“ bis hin zur sorgfältig vorbereiteten klassischen Predigt.

⁵ Mit Transformationen in Literatur und Musik befassen sich im Rahmen dieser Einheit R. BOHLEN und H.-G. SCHÖTTLER; vgl. auch deren Beiträge in diesem Heft.

⁶ Der Begriff „Moderne“ findet in der Kunsttheorie Verwendung als Sammelbezeichnung für die Kunst des 20. Jahrhunderts; vgl. H. KLOTZ, Kunst im 20. Jahrhundert. Moderne – Postmoderne – Zweite Moderne, München 1994.

Das ehemals fast als „symbiotisch“ zu bezeichnende Verhältnis zwischen Kunst und Religion resp. Kirche hat sich mit dem Entstehen der neuzeitlichen Gesellschaft in ein Nebeneinander oder sogar in ein Gegeneinander entwickelt. Daß Kunst und Kirche sich gegenwärtig daher schwertun in der Gestaltung ihrer Beziehung, ist ein sattem bekanntes, häufig beschriebenes und noch häufiger beklagtes Faktum. Manfred Plate nennt wichtige Gründe für diese Entfremdung: in der modernen Kunst gibt es neben sehr klaren und „mystischen Ausdrucksformen“, neben einer „erschütternden Suche nach Transzendenz“ und „religiöse(r) Innerlichkeit“ – also neben Elementen, in denen Kunst und Kirche durchaus konvergieren, „viel Verwirrendes und Beunruhigendes: ungewohnte Formen, unverständliche Inhalte, Provokation und Ärgernis, Chaos und Gärung, Obszönes und PerverSES, Nihilistisches und Absurdes“⁷. Dadurch ausgelöste Irritationen und Verärgerungen prägen sicherlich in der Breite stärker das Verhältnis Kirche – (autonome⁸) Kunst als jene Ausdrucksformen, die einen Dialog ermöglichen könnten. Andererseits schlicht von einem Desinteresse der Kirche an der Kunst zu sprechen, wird den vielfältigen Bemühungen um einen Dialog von seiten der Kirche nicht gerecht⁹.

Friedhelm Mennekes sieht diese Entwicklung hin zu einer Trennung von moderner Kunst und Kirche im Zusammenhang stehend mit einem spätestens seit der Aufklärung in Gang befindlichen gesellschaftlichen Prozeß der „allgemeinen Aufsplitterung der Gesellschaft in relativ unabhängige Teilbereiche wie Politik, Wirtschaft und Kultur“¹⁰ und plädiert deshalb für einen angst- und schuldzuweisungsfreien Umgang mit diesem Faktum: „Das Verhältnis

⁷ M. PLATE, Thesen zum Dialog Kirche – Kunst. Eine notwendige Besinnung, in: A. MERTIN / H. SCHWEBEL (Hg.), Kirche und moderne Kunst. Eine aktuelle Dokumentation, Frankfurt/M. 1988, 169–171, hier: 169.

⁸ „In der Kunst der Moderne herrscht eine starke anti-institutionelle Komponente vor. Man protestiert gegen jede institutionelle Bevormundung – und Unterdrückung – des Menschen. Die Verheißung der Kunst selbst richtet sich stark auf die Befreiung von diesen Zwängen: im Kunstrauch des Lebendigen, in der Stille freier Meditation, aber auch in sozialistischen und anarchistischen Utopien. Die Kirche wird erfahren als eine Institution, die durch ihre Dogmen und moralischen Vorschriften die Menschen unterdrückt. Daher gibt es, direkt oder indirekt, beachtliche kirchenfeindliche Tendenzen in der modernen Kunst.“ – M. PLATE, a. a. O., 170. Inwieweit solche Kirchen-Urteile Erfahrungen oder lediglich Vor-Urteile widerspiegeln, kann nur dahingestellt bleiben. Auf jeden Fall sind sie einstellungsprägend.

⁹ Vgl. H. SCHADE, Kirche und autonome Kunst, in: R. BECK / R. VOLF / G. SCHMIRBER (Hg.), Die Kunst und die Kirchen. Der Streit um die Bilder heute, München 1984, 155–169.

¹⁰ F. MENNEKES, Zum gegenwärtigen Verhältnis von zeitgenössischer Kunst und Kirche, in: DERS., Künstlerisches Sehen und Spiritualität, Zürich/Düsseldorf 1995, 173–187, hier: 174.

von Kunst und Kirche ist, was es ist: das Verhältnis zweier unterschiedlicher Reflexionsweisen mit sehr verschiedener Praxis.“¹¹ Zugleich aber sieht er eine grundlegende Übereinstimmung zwischen den beiden Bereichen in der Beschäftigung mit der Suche des Menschen nach Sinn und in dem „gemeinsamen Interesse an der Sinnreflexion in der Gesellschaft“¹².

Diese gemeinsame Sinnsuche und -reflexion ist die Grundlage dafür, der modernen bildenden Kunst, da sie einerseits tradierte christliche Deutungen nicht unbedingt und in jedem Fall negiert, andererseits aber auch weit davon entfernt ist, sie – vor allem in ihren kirchlich-dogmatischen Definitionen – zu repräsentieren, homiletisch im Interesse des Predigers die Aufgabe zuzuweisen, zur Verfremdung des Vertrauten, sowie zur Auseinandersetzung mit dem herrschenden philosophisch-religiösen Zeitgeist anzuregen.

Die Inhalte der autonomen modernen Kunst bieten insbesondere einen Raum für den Zweifel, der die Suche des Menschen der Gegenwart nach Sinn prägt: Zweifel an den überkommenen Mustern der Sinndeutung, Zweifel an den Kirchen mit ihrem Anspruch auf Vermittlung absoluten Sinns, Zweifel an der Gotteswirksamkeit und -wirklichkeit. Daher vermag nach Mennekes die zeitgenössische Kunst vor allem zu einer fruchtbaren „Kultur des Zweifels“ in der Gesellschaft und auch in der Kirche/der Theologie beizutragen. Denn der „Zweifel ist das eigentliche ‚movens‘, die treibende Kraft des schöpferischen Tuns, die unruhige, nie zufriedengestellte Kreativität, die gerade auf dem Wege sich selbst erfährt. . . . Die Reflexion des Zweifels als ein wichtiges konstruktives Element der geistigen Tätigkeit des Menschen ist aber nicht nur in der modernen Kunst oder in allen neuzeitlichen Aktivitäten wie etwa der

¹¹ MENNEKES, a. a. O., 175.

¹² MENNEKES, a. a. O., 175. Die Frage des Verhältnisses von Kunst und Kirche/Religion wird hauptsächlich von seiten der Theologie, weniger von künstlerischer Seite her diskutiert. Vgl. zu diesem Themenkomplex insgesamt besonders den Sammelband: R. BECK / R. VOLP / G. SCHMIRBER (Hg.), *Die Kunst und die Kirchen*, 1984 (s. Anm. 9); CH. DOHMEN / TH. STERNBERG (Hg.), *... kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch*, Würzburg 1987; A. MERTIN / H. SCHWEBEL (Hg.), *Kirche und moderne Kunst*, 1988 (s. Anm. 7); G. ROMBOLD, *Der Streit um das Bild*, Stuttgart 1988; M. LEISCHKIESL/E. SAVIO (Hg.), *Die Wahrheit der Kunst. Wider die Banalität. Für Günther Rombold zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1989; KUNST UND KIRCHE. Ökumenische Zeitschrift für Architektur und Kunst, Linz/Gütersloh/Darmstadt; DAS MÜNSTER. Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft, München; F. MENNEKES, *Künstlerisches Sehen und Spiritualität*, 1995 (s. Anm. 10). K. Rahner bezeichnet ein künstlerisches Produkt dann als „im engsten Sinne religiös“, wenn es „den Menschen . . . zu sich selber als Ganzen bringt, ihn vor die totale Existenzfrage stellt“. – K. RAHNER, *Die Kunst im Horizont von Theologie und Frömmigkeit*, in: DERS., *Schriften zur Theologie* 16, Zürich/Einsiedeln/Köln 1984, 364–372, hier: 371; vgl. auch DERS., *Zur Theologie der religiösen Bedeutung des Bildes*, in: DERS., a. a. O., 348–363, bes. 360 f.

Wissenschaft zu Hause, sie bestimmt auch die Theologie¹³. Nicht also in einer christlich „vereinnahmenden“ Deutung, sondern im Versuch, den/die sich autonom verstehende(n) Künstler(in) und sein/ihr Werk sprechen zu lassen mit dem Ziel der differenzierteren Wahrnehmung der Gegenwart im Blick auf die Grundfragen des Menschen nach dem Sinn der Existenz, liegen der Ertrag und das homiletische Ziel der Beschäftigung mit der modernen bildenden Kunst¹⁴.

Wie Manfred Plate jedoch das Vorkommen von Kunst im Leben jener Menschen beschreibt, die sich in der Kirche beheimatet fühlen, gilt – von wenigen Ausnahmen abgesehen – auch für die Pfarrer: es „überwiegt die Sehnsucht nach den überlieferten Bildwelten der Vergangenheit, was in der persönlichen geistlichen Ikonographie wie auch im Gemeindeleben seine Folgen hat“¹⁵. Die Betrachtung von Werken moderner Kunst im Zusammenhang des Gottesdienstes, spezifischer: der Predigt, bildet durchweg die Ausnahme. Deshalb ist der Zugang der Teilnehmer zu solchen Bildern ein eher zögernder, tastender, wenn auch von Neugier geleiteter. Es fällt den Priestern schwer, das jeweilige Bild in seiner eigenen Aussage, die Fremdheit in der Form und im Inhalt wahrzunehmen, ohne sich überstürzt in christliche Deutungen zu versteigen, die das Bild sehr schnell seines im besten Sinne provokativen Charakters berauben möchten. Der langsame und bedächtige individuelle Zugang über „das, was ich sehe“, über die Bildkomposition, die Anordnung der Figuren, die Linienführung, über die Farbgebung und ihre Wirkung auf den Betrachter, schließlich – in einem späteren Stadium – auch über den Titel, sowie über Hintergrundinformationen zur Biographie des Künstlers/der Künstlerin und über die Entstehungsgeschichte des Kunstwerks¹⁶, vollzieht sich in einem langen Zeitraum und in einem offenen Dialog. Wichtig dabei ist, daß den Teilnehmern die Angst genommen wird, Falsches oder „Dummes“

¹³ F. MENNEKES, *Der Zweifel im Bild. Über ein neues Zueinander von Religion und Kunst*, in: DERS., a. a. O., 81–95, hier: 83. „Jede innere Gewißheit ist krisenhaften Entwicklungen ausgesetzt. Dies gilt gerade auch für die religiösen Überzeugungen, deren Funktion es immer nur sein kann, dem unerreichbaren religiösen Geheimnis gegenüber sich geheimnisbezogen zu bewähren.“ – Vgl. F. MENNEKES, a. a. O., 84; vgl. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 24.

¹⁴ Vgl. H. SCHWELB, *Nachschrift: Wer Augen hat, der höre. Thesen zur Bildpredigt*, in: H.-U. SCHMIDT / H. SCHWELB (Hg.), *Mit Bildern predigen. Beispiele und Erläuterungen*, Gütersloh 1989, 93–95.

¹⁵ M. PLATE, a. a. O., 169. Zur Illustration betrachte man sich das Spektrum des Angebotes religiöser Bildpostkarten und Andenkenbilder oder die künstlerische Ausgestaltung sehr vieler Kirchengebäude. Ein wesentlicher Teil der Kunsterziehung der Kirchgänger läuft über diese zumeist unbewußt „erlebte“ Kunst.

¹⁶ Solche Elemente der Bilderklärung werden an den Stellen des Austauschs in der Gruppe und in dem Maße gegeben, wie es dem Referenten sinnvoll und hilfreich erscheint. Keinesfalls soll damit der Prozeß der eigenen Wahrnehmung zu sehr abgelenkt werden.

sagen zu können. Je breiter diese Phase der Auseinandersetzung angelegt ist, desto überraschender sind zumeist die Aspekte, die genannt werden – immer wieder in Rückbindung an Details der eigenen Lebensgeschichte und im Vergleich mit den biblisch-theologischen Aussagen. Auf diese Weise bereitet sich langsam eine Vorstellung von dem vor, was von seiten des Verkündigers zur Thematik Sterben und Tod von der Schnittmenge der biblischen Botschaft mit den eigenen Überzeugungen her sagbar, für Menschen der Gegenwart zu verstehen und was schließlich von einer Predigtidee her, die noch einmal verdichtet und enggeführt wird, als „Zielsatz“¹⁷ einer Predigt zu formulieren ist.

III. Die Bilder

Die Auswahl der Kunstwerke für die biblisch-homiletische Einheit erfolgte unter dem Aspekt: Was sagt das Bild aus über den Umgang des modernen Menschen mit der Klage, mit dem Leben angesichts des Todes, mit der Hoffnung und dem Trost? Folgende – notwendig subjektive – Bildauswahl steht in der Funktion des Kommentars bzw. des Kontrastes zu den biblischen Aspekten den Teilnehmern als Gegenstand der Betrachtung¹⁸ zur Verfügung:

- | | |
|-------------------------------|--|
| – Klagen: | Max Beckmann, Große Sterbeszene (1906) |
| – Leben angesichts des Todes: | Edvard Munch, Das Mädchen und der Tod (1894) ¹⁹ |
| – Hoffen: | Barbara Heinisch, Ostern (1980) |
| – Trösten: | Paul Klee, Der Bote des Herbstes (1922) |

Max Beckmanns „Große Sterbeszene“ verdeutlicht in expressionistischer Dramatik Zustände der Klage vom wortlos-apathischen, den Menschen „ausziehenden“ Dasitzen bis hin zur händeringenden Himmels-(an)klage.

¹⁷ Vgl. H. ARENS / F. RICHARDT / J. SCHULTE, Kreativität und Predigtarbeit. Vielseitiger denken, einfallsreicher predigen, München ³1977, 35–38.

¹⁸ Vgl. zum Begriff „Bildbetrachtung“: R. VOLP, Du wirst, was du meditierst. Über das Verhältnis von Bildbetrachtung, Bildmeditation, Bildpredigt und Bildprovokation, in: KuK 46(1983) 78–82, bes. 78–80.

¹⁹ Zu der Schaffensperiode Munchs zwischen 1892–1899 vgl. R. HELLER, Edvard Munch. Leben und Werk, München 1993, 61–105. Im Urteil seiner Zeitgenossen wurde Munchs Kunst „nach 1891 als eine Gefahr angesehen, eine Gefahr nicht nur für die Kunst, sondern auch für die gesellschaftlichen Institutionen. Man nahm es ebenso ernst wie die Drohung, die von den Ideen des politischen Anarchismus ausging“. – R. HELLER, a. a. O., 62. Eine solche Einschätzung läßt den Norweger zumindest als unmittelbaren Vorläufer der Moderne erscheinen.

Eine Visualisierung der hemmungslos fließenden Klage des Psalms 88. Edvard Munchs Totentanz-Zitat demonstriert wenigstens den Wunsch nach prallem Leben mitten in der Umarmung durch den dürrknöchernen Tod²⁰. Eine säkulare Unterstreichung der Einladung, sich dem Leben zuzuwenden, wie der düster-pessimistisch die Vanitas menschlichen Sinnschaffens, aber auch die in Gott allein gegründete Freude verkündende Kohelet sie als seine Botschaft formuliert. In Barbara Heinischs „Ostern“²¹ (dem einzigen mit einem Titel aus dem dezidiert christlichen Sprachzusammenhang versehenen Bild) markiert der den Blick auf einen weißen Hintergrund freigebende Riß in der Leinwand österliche Hoffnung, die jedoch nicht konkret ausgemalt ist, sondern als „weißer Fleck“ ein Störelement in den Bewegungsabläufen der Zeit darstellt. Ausdruck einer Gewißheit, über die nähere Aussagen nicht gemacht werden können. Jesu letzte Worte am Kreuz eröffnen einen umfassenden Horizont der Hoffnung auf Auferstehung, ohne menschliches „Mehr-wissen-Wollen“ zu befriedigen. Das Bild „Der Bote des Herbstes“ von Paul Klee²² strömt in seiner unmittelbaren Wirkung auf den Betrachter durch die herbstlich warme Farbgebung sowie durch die Anordnung der Farbrechtecke eine trostvoll-unaufdringliche Atmosphäre der Ruhe aus. Jüdische Trauerriten respektieren den Wunsch der Trauernden nach Ruhe und einer die notwendige Distanz wahrenen Nähe.

Die ausgewählten Bilder laden die Betrachter ein zum Innehalten, zum Nachdenken über bisweilen zu schnell gegebene Antworten, zum Eintritt in die Bewegung vom Zulassen der Klage bis zum Aufweis einer das Leben angesichts des Todes wieder ermöglichenden Hoffnung auf eine Zukunft, die immer nur in Bildern zugänglich ist und alles Begreifen übersteigt.

²⁰ Zu Beckmann und Munch vgl. G. ROMBOLD, Eros und Tod bei Edvard Munch und Max Beckmann, in: KuK 50(1987) 103–108; G. BACHL, Eros und Tod, in: a. a. O., 90 f.

²¹ „Malerei kommt von Liebe.“ Gespräch zwischen Horst Schwebel und Barbara Heinisch, in: KuK 47(1984) 183–186.

²² Vgl. E.-M. TRISKA, Die Quadratbilder Paul Klees – ein Beispiel für das Verhältnis seiner Theorie zu seinem Werk, in: Paul Klee. Das Werk der Jahre 1919–1933. Gemälde, Handzeichnungen, Druckgraphik, Köln 1979, 45–78.

Johann Sebastian Bachs „Actus tragicus“ (BWV 106) als Ars moriendi

Geistliche Rede angesichts von Sterben und Tod

I. Eine musico-theologische Einführung

Johann Sebastian Bach (1685–1750) hat seine geistliche Musik nicht *für* den Gottesdienst komponiert; sie *ist* Gottesdienst. So läßt sich umschreiben, aus welcher Haltung heraus Bach komponierte. Eine Notiz Bachs ist dafür beredtes Selbstzeugnis. In der von ihm benutzten Lutherbibel¹ steht das 5. Kapitel im 2. Chronikbuch, das von der Musik anläßlich der Weihe des Salomonischen Tempels erzählt und wie die Herrlichkeit Gottes den Tempel wie eine Wolke erfüllte (v. 13), unter der Überschrift „Wie auff die schöne Music die Herrligkeit des Herrn erschienen sey“. Bach hat die Worte „schöne Music“ unterstrichen und auf dem Rand notiert: „NB. – Bey einer / andächtigen Musique / ist allezeit Gott / mit seiner Gnaden= / Gegenwart.“² „Andacht“ bedeutet in der lutherischen Theologie zur Zeit Bachs jene Haltung, die auf Gottes Wort hören und ihm im Glauben antworten läßt.³ So hatte sich Bach denn auch in seinem Leipziger Anstellungsvertrag (1723) verpflichten müssen, die Musik so einzurichten, daß sie die Kirchenbesucher „zur Andacht aufmuntere“. In Wort und Ton will er in seiner Musik von Gott und vom Menschen sprechen und so den Glauben verkündigend zur Sprache bringen. Es geht ihm um „die je neu zu aktualisierende *Gewißheit des Glaubens*, daß Lob und Klage nicht ins Leere fallen, sondern Gehör finden, weil Gott mit seiner Gnade gegenwärtig ist“⁴. Gottes „Gnaden = Gegenwart“

¹ Es handelt sich hierbei um die von Abraham Calov (1612–1686) kommentierte Luther-Bibel (Ausgabe: Wittenberg 1681), die Bach mit höchst aufschlußreichen persönlichen Anmerkungen versehen hat; vgl. dazu CH. TRAUTMANN, „Calovii Schrifften. 3. Bände“ aus J. S. Bachs Nachlaß und ihre Bedeutung für das Bild des lutherischen Kantors Bach, in: MuK 39(1969)145–160; zu Abraham Calov vgl. TRE 7 (Berlin 1981) 563–568.

² Vgl. U. MEYER, J. S. Bachs theologische Äußerungen, in: MuK 47(1977)112–118; R. STEIGER, Bach und die Bibel. Einige Anstreichungen Bachs in seiner Calov-Bibel als Selbstzeugnisse gelesen, in: MuK 57(1987)119–126; DIES., Lesespuren – Lese Früchte. Zu J. S. Bachs Umgang mit seiner Bibliothek, in: MuK 63(1993)77–80.

³ Vgl. mhd. andäht – Denken an etwas, Aufmerksamkeit, Hingabe; seit dem 12. Jh. speziell im Sinne von „Denken an Gott“ gebraucht.

⁴ M. WALTER, Musik – Sprache des Glaubens. Zum geistlichen Vokalwerk Johann Sebastian Bachs, Frankfurt/M. 1994, 80. Dieser grundlegenden und richtungsweisenden

ist nicht „Leistung“ der Musik; sie ist Geschenk der Andacht, die Andacht Geschenk des Geistes.

So geht Bach in seiner musikalischen Hermeneutik einen „dritten Weg“ zwischen einer thetischen Affirmation des Glaubens und seiner subjektiven Beteuerung, nämlich „die Begegnung mit dem Glauben, in der sich die Wahrheit als Bewährung offenbart, indem sie bezeugt wird“⁵. In diesem Sinne ist auch Bachs Kantate „Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit“ – Actus tragicus genannt⁶ – als Ars moriendi zu hören. Sie ist nicht ein Wissen, sondern ein Tun im Sinne von Einübung, die Kopf und Herz gleichermaßen ergreift. Nur so kann Bachs Musik gehört und als geistliche Chance begriffen werden. Und wenn sie denn ergriffen wird, wird seine „alte“ Musik neu – ein Stück weit zu unserer Gegenwart. Bachs geistliches Werk ist eine auf Aneignung zielende Auslegung des Glaubens. Sie ist Aussage und symbolhafter Vollzug des Glaubens zugleich (fides quae et qua creditur); sie ist das persönliche Werk ihres Schöpfers und zugleich Erfüllung (s)eines Amtes. „Das, was musikalisch sich zuträgt, wird durchsichtig auf seine theologische Bedeutung hin . . . Das Zugleich von Theologie und Musik im Sinne einer gelungenen Integration scheint das Charakteristikum der geistlichen Vokalmusik Bachs zu sein.“⁷ Bachs Werk ist nur zu verstehen, wenn neben die musikhistorische, ästhetische und symbolische Deutung auch das *geistliche Verstehen* als vertiefende Dimension hinzukommt. Denn daß „Gottes Zeit die allerbeste Zeit“ ist, kann nur im Glauben erfaßt werden, und die Kantate selbst ist ein solches Zeugnis des Glaubens: Musik als Predigt.⁸ So wird Bachs Musik zum Begegnungsort Gottes mit dem Menschen: Gottes Dienst.

Bach hat den Text seiner Kantate einer Reihe von Sterbeseufzern der „Christlichen Bet-Schule“ von Johann Olearius (1688)⁹ entnommen, und zwar

Arbeit verdanken die folgenden Überlegungen den Grundduktus in Hermeneutik und Werkanalyse, ohne daß dies im folgenden immer eigens ausgewiesen wäre.

⁵ WALTER, Musik – Sprache des Glaubens, 80.

⁶ So bezeichnete man im Protestantismus des 17./18. Jahrhunderts die Musik anlässlich einer Trauerfeier.

⁷ WALTER, Musik – Sprache des Glaubens, 81 f. – Vgl. die Aussage A. SCHWEITZERS in einem Brief an seinen Verleger Oskar von Hase (Verlag Breitkopf & Härtel) aus dem Jahr 1904: „Und zuletzt ist die wahre Versenkung in Bach auch ein Stück Theologie“ (zitiert in: Bach-Jahrbuch 61[1975]160).

⁸ In diesem Zusammenhang ist auch der liturgische Ort der Kantaten zu sehen: zwischen (Verkündigung des) Evangelium(s) und Predigt, also im Herzstück des lutherischen Gottesdienstes.

⁹ J. OLEARIUS, Christliche Bet-Schule / auff unterschiedliche Zeit / Personen / Verrichtungen / Creutz / Noth / und Zufa'lle im Leben und Sterben / wie auch insonderheit auff die ordentlichen Sonntags- und Fest-Evangelia / gerichtet / Die dritte Ausfertigung von

bis in Details aus den Abschnitten „Tägliche Seuffzer und Gebet u^m ein seliges Ende“ und „Gebet und Seuffzer u^m ein seliges Ende / und in der letzten Stunde“¹⁰. Diese „Bet-Schule“ war wohl auch sein persönliches Gebetbuch. Bach vertont also nicht einen Text, sondern setzt sein persönliches Beten, in dem und aus dem er lebt, in Musik. Um die „andächtige“ Grundhaltung, in welcher der „Actus tragicus“ gehört werden will, zu beschreiben, sei ein Gebet aus besagter „Bet-Schule“ zitiert:

„Verleihe mir ein wolbeda^chtiges / vernuⁿfftiges seliges Ende / daß ich bey unverru^ckter Vernunfft / und gutem Verstande / in hertzlicher Andacht / und unabla^szigem Gebet / und freudiger Zuversicht / auf dein theures Verdienst / und Blutvergiessen / in Fried und Freud / selig einschlaffe / Krafft deiner wahrhaftigen Verheissung / Joh. 8. Warlich, / warlich ich sage euch / so iemand mein Wort wird halten / der wird den Tod nicht sehen ewiglich.“¹¹

Über Entstehungszeit und -ort der Kantate „Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit“ sind wir nicht unterrichtet, also auf indirekte Hinweise angewiesen. Struktur und Stil weisen in die frühe Schaffenszeit Bachs, näherhin in seine Mühlhausener Organistenzeit (1707–1709). Als Anlaß kann eine Trauerfeier für Bachs Erfurter Onkel Tobias Lämmerhirt († 10. 8. 1707), der ihm 50 Gulden vererbt hatte, vermutet werden. Alfred Dürr kennzeichnet die Kantate als „ein Geniewerk, wie es auch großen Meistern nur selten gelingt und mit dem der Zweiundzwanzigjährige alle seine Zeitgenossen mit einem Schlage weit hinter sich läßt. Ja, man möchte sagen, daß Bachs Kunst in den folgenden Lebensjahren zwar noch sehr viel reifer, aber kaum mehr tiefer geworden ist: Der ‚Actus tragicus‘ ist ein Stück Weltliteratur“.¹² Wir wollen im dargelegten Sinne eine musico-theologische Deutung des „Actus tragicus“ versuchen und helfen, daß Bachs Kantate ein Stück weit zu unserer Gegenwart wird. Dabei ist mit dem Lesen dieser Zeilen aber noch nichts getan; auf das Hören kommt es an, und zwar auf den „andächtigen“ Mitvollzug.¹³

Johanne Oleario . . . Leipzig 1688 (vgl. dazu R. STEIGER, Bachs Gebetbuch? Ein Fund am Rande einer Ausstellung, in: MuK 55[1985]231–234).

¹⁰ Ebd. Seite 130 ff. und 713 ff.; die entsprechenden Seiten sind im Faksimile wiedergegeben bei: STEIGER, J. S. Bachs Gebetbuch?, 233 f., und DIES., Actus tragicus und Ars moriendi, 13 f.

¹¹ J. OLEARIUS, Christliche Bet-Schule, 143.

¹² A. DÜRR, Die Kantaten von J. S. Bach, 2 Bde., Kassel u. a. – München ³1985, 27–29. 832–839, hier: 833.

¹³ Unter den vielen Aufnahmen sind m. E. zwei besonders zu empfehlen: Collegium vocale Gent (mit Knabensopran und -alt!), Leonhardt-Consort, Ltg.: Gustav Leonhardt (Teldec 242 602 ZK); Gächinger Kantorei Stuttgart, Bach-Kollegium Stuttgart, Ltg.: Helmut Rilling (HV CD 98 830).

II. „Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit“

Die Kantate¹⁴ mit denkbar karg besetztem Orchester (2 Flauti dolce; 2 Violon da gamba; Basso continuo) wird von einer Sonatina (Satz 1) eröffnet. Deren Musik ist „samtweich“: eine „stille“ Musik. Über ruhig pulsierenden Achteln eines $\frac{3}{4}$ -Taktes liegen die beiden dunkelgefärbten, meist in Sextparallelen geführten Violon und errichten das Harmoniegebäude, darüber die hellen, als Holzbläser aber auch weichen Flöten mit ihrer fast unisono vorgetragenen, durch Vorhalte und fortwährend wiederholte fallende Intervalle charakterisierten Melodie. Die Stimmung ist die des Schmerzes *und* des Trostes. Beschreiben die Flöten mit ihren fortwährend fallenden Intervallen die Gebärde des Seufzens und Klagens, so schenkt die ruhig pulsierende Klangfläche der Unterstimmen Trost: eine heilende Musik. Es ist, wie wenn der Schmerz der Trauernden vom Glauben der Gottesdienstgemeinde umfassen und getragen wird. Im zweiten Satz (Teil 2b und 2d) werden mit dem Klagemotiv der Sonatina zwei Bibelworte musikalisch gestaltet: „Ach, Herr! Herr, lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf das wir klug werden“ (Ps 90, 12) und „Ja, ja, ja, komm, Herr Jesu!“ (Offb 22, 20). Denn „das sind die beiden Grundelemente im gläubigen Verständnis des Todes: der Schmerz des Sterben-Müssens . . . und der Trost durch das Kommen Jesu“¹⁵.

Der Eingangschor (Satz 2a) „Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit. In ihm leben, weben und sind wir, solange er will. In ihm sterben wir zur rechten Zeit, wenn er will“ (Apg 17, 28; Koh 3, 1) setzt in dreiklangmäßiger Festigkeit (Es-Dur) die Überschrift. Gemeint ist die von Gott für jeden Menschen bestimmte Zeit des Lebens *und* des Sterbens, der Kairos. Hier findet sich ein „Grundmoment der barocken Ars moriendi: . . . die Ungewißheit der Sterbestunde . . . als das

¹⁴ Außer der bereits zitierten Literatur wurden besonders benutzt: A. GERSTMEIER, Der „Actus tragicus“. Bemerkungen zur Darstellung des Todes in der Musik Johann Sebastian Bachs, in: H. BECKER u. a. (Hgg.), Im Angesicht des Todes, 2 Bde., St. Ottilien 1987, Bd. I, 421–452 (Lit.!); H. GLOSSNER, Vom doppelten Kontrapunkt des Lebens. Der Tod bei Bach und Mozart – ein Vergleich, in: Muk 66 (1996) 10–14. K. MARGUERRE, Der Todesgedanke in der Musik, in: H. H. JANSEN, (Hg.), Der Tod in Dichtung, Philosophie und Kunst, Darmstadt, 1989, 79–86; A. SCHERING, Eulenburg Taschenpartitur, London u. a., o. J., IV–VI (Vorwort); U. MEYER, „Flügel her! Flügel her! – Gepredigte Sterbekunst als Hintergrund Bachscher Kantatentexte, in: MuK 63 (1993) 258–265; M. PETZOLDT, Hat Gott Zeit, hat der Mensch Ewigkeit? Zur Kantate BWV 106 von Johannes Sebastian Bach, in: Muk 66 (1996) 212–220. R. STEIGER, Actus tragicus und Ars moriendi. Bachs Textvorlage für die Kantate „Gottes Zeit ist die allerbeste Zeit“, in: MuK 59 (1989) 11–23; DIES., „So lerne nun die neue evangelische Sprache“. Elemente einer musikalischen Sprache des Todes in J. S. Bachs Sterbekantaten, in: MuK 64 (1994) 255–263; G. STEPHENSON, Musikalische „Darstellung“ des Todes als religiöses Phänomen, in: DERS. (Hg.), Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit, Darmstadt 1980 184–212; H. WERTHEMANN, Johann Sebastian Bach, Hamburg 1984.

¹⁵ WALTER, Musik – Sprache des Glaubens, 84.

menschliche Unwissen, das im Glauben nicht schlechthin aufgehoben, aber ‚transzendiert‘ wird durch das Vertrauen auf das göttliche Wissen („Er *weiß* die allerbeste Zeit“). Das Vertrauen schenkt dem Menschen die Gewißheit in die Sinnhaftigkeit des eigenen Lebens und Sterbens in Gott.“¹⁶ Dies drückt Bach durch musikalische Figuren und Symbole aus: Wenn vom Leben die Rede ist, wird die Musik „lebendiger“: „In ihm leben, weben und sind wir“ ist ein Fugato im $\frac{3}{4}$ -Takt (Allegro). Die von Gott geschenkte Zeit („solange er will“) versinnbildlicht ein lang angehaltener Ton im Sopran auf der Silbe „lan-“ (Takt 31–34), worüber die Instrumente das Motiv „weben“ erklingen lassen.

Mit dem Stichwort „sterben“ (Takt 40 ff.) ändert sich der Affekt der Musik wieder zum mehr Verhaltenen, Schmerzlichen hin. Es wechselt alles, was in Bachs musikalischen Möglichkeiten sich ändern kann. Das Sterben ist auch für den Glaubenden die radikale Störung und die totale Unterbrechung der Zeitlichkeit, eine Unterbrechung, die alles Bisherige umkehrt: Der Tod bedeutet unvermittelte Verlangsamung (Adagio assai) des geschäftigen Lebens (Allegro). Das Metrum schlägt um vom tänzelnden $\frac{3}{4}$ -Takt in einen breiten, ernst einherschreitenden $\frac{1}{4}$ -Takt. Melodisch knüpft der Sopran an die Seufzermotivik aus der Sonatina an. Chromatik „zerstört“ die harmonische Stimmung des Daseins. Dem verminderten Septakkord auf „ster-(ben)“ fehlt der tragende Grundton und damit die eindeutige harmonische Richtung (wohin?). Auf „(ster)-ben“ „rutscht“ der Akkord unvermittelt nach unten ab, festigt sich auf „wir“ nur kurzfristig auf einem dissonanten Sekundakkord, löst bei „zu“ sich wieder auf in einen konsonanten Sextakkord (c-Moll) und erreicht erst auf „Zeit“ mit der c-Moll-Dominante G-Dur einen aber auch nur vorläufigen Ruhepunkt (Halbschluß). Mit einer Pause ist das Satzglied „wenn er will“ abgesetzt. Das „er“ ist durch eine Synkope betont: *Gott* ist es, der die Frist setzt; Leben und Sterben ist „Gottes Zeit“!

Das Tenorsolo (Satz 2b) „Ach, Herr! Herr, lehre uns bedenken, daß wir sterben müssen, auf das wir klug werden“ (Ps 90, 12) ist *Ars moriendi*, der es darum geht, das Sterben-Müssen um des Lebens-Willen nicht zu verdrängen: *Ars moriendi als Ars vivendi*! Das an der „Todesstelle“ in Takt 41 eingeführte c-Moll bestimmt auch diese Arie und hüllt sie in düsteren Schatten. Allein viermal wird „Ach, Herr! Herr, lehre uns bedenken“ wiederholt, ehe der zweite Satzteil folgt, worauf „Ach, Herr! Herr, lehre uns bedenken“ nochmals wiederholt wird. Die intensivierende Repetition der Worte und das kontemplativ-ruhige Lento der Arie dienen der Aneignung und Einübung: *Memento mori*! „Geschäftig“ kommt dagegen die Baßarie (Satz 2c) „Bestelle dein Haus; denn du wirst sterben und nicht lebendig bleiben“ (Jes 38, 1) einher, ausgedrückt z. B. durch ein sich permanent wiederholendes unruhiges Flöten-

¹⁶ WALTER, Musik – Sprache des Glaubens, 86.

motiv (Takt 102–106). So beschreiben diese beiden Arien (Satz 2b und 2c) die Spannung zwischen *contemplatio* und *actio*.

Im – was die Satzfolge betrifft – *axialsymmetrischen Zentrum der Kantate* (Satz 2d) stehen die Worte „Es ist der Alte Bund: Mensch du mußt sterben!“ (Sir 14, 18) und „Ja, ja, ja, komm, Herr Jesu“ (Offb 22, 20).¹⁷ Es ist ein höchst kunstvoller, musikalisch vielschichtiger Satz: Auf die dreistimmige Chorfüge (ohne Sopran!) „Es ist der Alte Bund: Mensch du mußt sterben!“ antwortet das zunächst nur vom Continuo begleitete Sopransolo „Ja, ja, ja, komm, Herr Jesu“ (Takt 145–150). Ab Takt 150 spielen die Instrumente die Chormelodie „Ich hab mein Sach Gott heimgestellt, er machs mit mir, wie’s ihm gefällt“ (EKG Nr. 315) dazu. Dieses „Gefüge“ wird dreimal wiederholt, so daß der gesamte Satz aus einer viermaligen Folge seiner Teile besteht, doch werden die einzelnen Phasen immer kürzer (25, 12, 6, 12 Takte), und die Teile gehen immer dichter miteinander einher. Alles läuft auf das Ende des Satzes zu: den musikalisch offenen, „gespannten“ Vokativ „Jesu!“ Wir versuchen eine Deutung der musikalischen Symbolik:

- Der „Alte Bund“ ist in einer dreistimmigen Chorfüge symbolisiert, eine gesetzhaft-strenge, zur Zeit Bachs bereits „veraltete“ Komponierweise. Die Fuge ist in verminderten Tonfolgen, d. h. schmerzlich verengt und nach der Kontrapunktlehre bewußt „falsch“ geführt. In ihrem gebundenen Stil und ihrer tiefen Stimmlage steht sie für das „Gesetz der Sünde und des Todes“, wie die Barocktheologie den „Alten Bund“ versteht (vgl. Röm 8, 2). Durch den fehlenden Sopran erhält die Fuge zusätzlich eine düstere Grundstimmung und wird Symbol der Gottferne, während der ungebundene, arios-freie Stil und die hohe Stimmlage des Sopransolos „Ja, ja, ja, komm, Herr Jesu“ Gottnähe symbolisiert. Die Macht des Fugenthemas, d. h. des Todes nimmt im weiteren Verlauf des Satzes immer mehr ab. Während die erste Folge sechs Einsätze zählt (Takt 131–145), fehlt das Fugenthema in der dritten Folge ganz und hat in der vierten und letzten Folge nur noch drei Einsätze (Takt 173 ff.). Dabei gleicht sich das zweite Motiv der Fuge melodisch immer mehr dem Thema des Sopransolos an.¹⁸ Der im Text vorgegebene Gegensatz „Gesetz – Evangelium“ ist musikalisch so zum „Simultankontrast“¹⁹ gesteigert.
- Wie aus einer anderen Welt kommt die Sopranstimme, die in der „Todesfuge“ ausgespart worden war, und gibt mit ihrem Wort – jetzt aus dem „Neuen Bund“ – der Sehnsucht nach dem Kommen Jesu Ausdruck: „Ja, ja,

¹⁷ Siehe Anm. 22.

¹⁸ Diese Angleichung ist anschaulich dargestellt bei DÜRR, Die Kantaten von J. S. Bach, 836 f.

¹⁹ DÜRR, Die Kantaten von J. S. Bach, 838.

ja, komm, Herr Jesu“ (Offb 22, 20). Das Thema des Sopransolos wird von den Hörern zur Zeit Bachs „als Zitat der ersten Zeile des seinerzeit weitverbreiteten Liedes ‚Herzlich tut mich verlangen nach einem selgen End‘ aufgefaßt“²⁰.

- Dazu tritt instrumental der Choral „Ich hab mein Sach Gott heimgestellt, er machs mit mir, wie’s ihm gefällt“. Er war zu Bachs Zeit so bekannt, daß er auch ohne Worte erinnert wurde. Der Sopranruf „Ja, ja, ja, komm, Herr Jesu“ wird immer eindringlicher; die Fuge, das „Gesetz der Sünde und des Todes“, verliert – auch in ihrer Melodik – immer mehr an Kontur.
- Zum Schluß (Takt 180 ff.) wird der Text „Mensch, du mußt sterben“ musikalisch gegen den Strich gelesen: Die Figur des Sterbens geht nicht mehr seufzend abwärts, sondern wird in allen Stimmen – paradox – aufwärtsgeführt. Das ist Bachs Sprache: im Sterben – die Hoffnung.
- Dann verstummen bis auf den Continuo alle Chor- und Instrumentalstimmen (Takt 182 ff.), über dem verbleibenden Continuo erhebt sich nur noch die Stimme des Glaubens im Sopransolo „Ja, ja, ja, komm, Herr Jesu!“, dem durch Triller das Moment der ekstatischen Freude und hoffnungsvollen Erwartung verliehen wird. Beim letzten Wort („Jesu!“) verstummt auch der Continuo, und der Ruf „Jesu“ schließt dominantisch offen. Erst nach einer Generalpause findet der Vokativ „Jesu!“ im b-Moll des folgenden Altsolos (Satz 3a) „In deine Hände befehl ich meinen Geist; du hast mich erlöst, Herr, du getreuer Gott“ seine musikalische Auflösung und zwingende Fortsetzung.²¹ Es ist die ausgespannte Hoffnung des Christen, der Bach hier Ausdruck verleiht. Die theologische Bedeutung des „In deine Hände . . .“ wird dadurch unterstrichen, daß diese Arie – was die Tonartenfolge der Sätze betrifft – axialsymmetrisch steht. Die Kantate hat also ein zweifaches Zentrum.²²
- Das letzte Wort „Jesu“ schwingt in die Generalpause (mit Fermate!) hinein. Diese ist nicht ein Fehlen von Musik, ist mehr als Stille, in die Hinein das vorher Erklungene verhallt. Sie ist jene Stille, in welcher im Sterben der Gnadenakt der Erlösung geschieht. Im Tod begegnet der Mensch Gott, und

²⁰ DÜRR, Die Kantaten von J. S. Bach, 836. Der Choral, zur Zeit Bachs auf die uns heute zu „O Haupt voll Blut und Wunden“ geläufige Melodie gesungen, schließt in der ersten Strophe mit der Zeile: „O Jesu, komm nur bald.“

²¹ Bei Gustav Leonhardts Einspielung der Kantate (s. Anm. 13) trefflich dargestellt durch die Abfolge Knabensopran (Satz 2d) – Knabenalt (Satz 3a).

²²

1	→	2a	→	2b	→	2c	→	2d	←	3a	←	3b	←	4
[Sonatina]		Chor		Solo		Solo		Chorfuge mit Solo und instrumentalem Choral		Solo		Solo		Chor
										(mit instr. Choral)		(Choral mit Fuge)		
Es	→	Es-c	→	c	→	c-f	→	f*	→	b	←	As-c	←	Es-Es

(* f-Moll ist parallele Molltonart von As-Dur)

im Angesicht Gottes ist nur noch Schweigen und auch die Sprache der Musik verstummt²³ – der Tod ist und bleibt ein Geheimnis (vgl. GS 18).

- Der Mensch ist in Gottes Hand, in der festen Gewißheit auf Erlösung: „... du hast mich erlöst, Herr, du getreuer Gott“ (Satz 3a; Altsolo), und Christus spricht sein erlösendes Wort (Satz 3b; Baßsolo): „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ (Lk 23, 43).

Der 3. Satz ist dreigliedrig. Das Altsolo (Satz 3a) „In deine Hände befehl ich meinen Geist; du hast mich erlöst, Herr, du getreuer Gott“ (Ps 31, 6; vgl. Lk 23, 46), nur vom Continuo begleitet, nimmt mit seinen nach oben drängenden und dort verweilenden Skalengängen des Instrumentenbasses die Aufwärtsbewegung des Sopransolos vor der Generalpause auf: *Anabasis der Seele*. Die anfängliche Verhaltenheit (Takt 1–3) öffnet sich zur exclamatio, dargestellt durch den Sextsprung in Takt 4. Die exclamatio ist tonal identisch mit dem „Herr Jesu“ vor der Generalpause. Mit der gleichen musikalischen Figur, nur abwärts gewendet, ist in der Sonatina der Schmerz dargestellt (Flötenstimme): Die An-Klage ist in Vertrauen gewandelt. Dann nimmt das „In deine Hände...“ ab Takt 5 die Aufwärtsbewegung vollends auf, und das Bekenntnis der Treue Gottes findet im Spitzenton es'' auf „ge-(treuer Gott)“ in Takt 18 seinen musikalischen Ausdruck.

Im Baßsolo (Satz 3b) „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ neigt sich Christus mit dem dritten Kreuzeswort der aufsteigenden Seele zu. Die dunkle b-Moll-Sphäre des Altsolos (Satz 3a) wird durch lichtvolles As-Dur aufgehellt. Die Baßlage vermittelt die Haltung des Väterlichen. Es ist Christi Antwort auf das Bekenntnis „In deine Hände befehl ich meinen Geist...“ Der Continuo steht in imitatorischer Abhängigkeit zur Singstimme: Einladung zur Nachfolge „... du mit mir...“²⁴ Dazu erklingt als Cantus firmus tröstend-heilend der

²³ Vgl. auch die Kantate BWV 127, wo zum Text „Ach ruft mich bald, ihr Sterbeglocken, ich bin zum Sterben unerschrocken“ die Streicher mit ihren Pizzicatofiguren das Ticken, Langsamerwerden und Stehenbleiben eines Uhrwerkes bzw. das Pochen, Schwächerwerden und Aussetzen des Herzschlags darstellen. In Heinrich Schützens Oratorium „Die sieben Worte Jesu am Kreuz“ (um 1645) „(wird) das Schwinden der Zeit... auf eindringliche Weise... nach den Worten, und gab seinen Geist auf“ dargestellt. Nachdem die Stimmen den Satz einzeln oder paarweise im polyphonen Nacheinander vorgetragen haben, vollziehen sie den Schritt in die Tonika zu dem einsilbigen „auf“ gemeinsam. Der Eintritt des zusammenfassenden Schlußakkordes bedeutet den Eintritt des Todes. Was übrig bleibt, ist die zurückgelassene Zeit, eine Generalpause von der Dauer eines Taktes“ (Th. GÖLLNER, „Die Sieben Worte am Kreuz“ bei Schütz und Haydn, München 1986 [Bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Abhh. 93], 37). György Ligetis „Lux aeterna“ (1966) endet in sieben (!) ausnotierten Pausentakten (vgl. dazu Anm. 31).

²⁴ Zur „Nachfolge“ in Bachs Werken vgl. WALTER, Musik – Sprache des Glaubens, 106–140.

Luther-Choral „Mit Fried' und Freud' ich fahr' dahin“ (EGB Nr. 519)²⁵ in c-Moll. Es ist die Antwort des Menschen auf die Zusage Christi „Heute wirst du mit mir im Paradiese sein“. „In diesem gleichzeitigen Erklängen von Bibelwort (promissio) und Lied (applicatio) wird das verheißene Heute als gegenwärtig mächtig und tröstend erfahren. Die Wirkung erfahrener Gegenwart hält an, wenn nach dem Verstummen der vox Christi . . . ab Takt 54 der Alt allein übrigbleibt mit den Worten ‚sanft und stille. Wie Gott mir verheißen hat‘.“²⁶ Am Schluß treten die Violen zur letzten Choralzeile „Der Tod ist mein Schlaf worden“ nach einem kurzen Innehalten aller Instrumente (Takt 65) in einen wiegenden Rhythmus.²⁷ Das c-Moll, in dem auch das Sterben angekündigt worden war (Satz 2a-c), hellt sich in den drei letzten Takten zu C-Dur auf (Takt 68–70): Sterben als Übergang zum Licht.

Mit der Schlußstrophe aus Adam Reissners Choral „In dich hab ich gehoffet, Herr“ (1533; vgl. EGB Nr. 275) schließt die Kantate: „Glorie, Lob, Ehr' und Herrlichkeit . . .“ Nach kurzem Vorspiel stimmt die Gottesdienstgemeinde²⁸ in den Dank und das Lob des dreieinen Gottes ein. Die „erlöste“ Stimmung kommt zunächst in den Flöten zum Ausdruck, die in sich überschlagenden Triolen jubilieren (Takt 8 f., 11 f., 14 ff.), bis dann die fugierte Schlußzeile „Durch Jesum Christum. Amen“ (Takt 19 ff.; Allegro) als musikalische Zustimmung der Glaubensgewißheit Ausdruck verleiht und das „Amen“ schließlich, durch eine echoartig nachgestellte Kadenz unterstrichen, alles bekräftigt.

III. Musik als Verkündigung

Drei „rhapsodische“ Überlegungen sollen unsere – notgedrungen knappe – musico-theologische Erschließung des „Actus tragicus“ perspektivisch abschließen:

(1.) Bachs Musik ist mehr als Begleitung oder Umrahmung gottesdienstlichen Feierns; sie ist Gottesdienst, Geschehen der Verkündigung selbst: Predigt und Zeugnis, die auf Mitvollzug und An-Eignung zielen. Es ist ein Geheimnis gerade des „Actus tragicus“, daß er als Zeitkunst, die die Musik par excellence wie keine andere Kunstgattung ist, die Vergänglichkeit bewußt werden läßt

²⁵ Der Text des Chorals ist angelehnt an das Canticum Simeonis (Lk 2, 30–32), ein Herzstück der Ars moriendi: Im greisen Simeon findet der Sterbende sein biblisches Vorbild; vgl. die Kanate BWV 158, wo es im Baß-Rezitativ (3. Satz) am Schluß heißt: „Und laß mich zu dir aus meinem Leiden / Wie Simeon in Frieden scheiden!“

²⁶ STEIGER, Actus tragicus und Ars moriendi, 15.

²⁷ Zur Darstellung des Todes als Schlaf bedient sich Bach öfters der Form eines regelrechten Wiegenliedes: BWV 31 (Nr. 8); 82 (Nr. 3); 249 (Nr. 7); vgl. STEIGER, „So lerne nun die neue evangelische Sprache“, 257 f.

²⁸ Die Gottesdienstgemeinde sang den Schlußchoral jeweils mit.

und zugleich im Akt ihres Vollzuges als erfüllte Zeit die Erfahrung der erlösenden Gegenwart Gottes im Angesicht des Todes vermittelt: Musik – Sprache des Glaubens ...

(2.) Bachs geistliche Musik im „profanen“ Konzertsaal also ein Unding? Nein! Denn weder der Ort noch die Musik selbst „machen“ Gottesdienst (gen. obj.) zu *Gottes* Dienst (gen. subj.). *Gott* ist es, der „bey einer andächtigen Musique allezeit mit seiner Gnaden = Gegenwart ist“. Unter dem Stichwort „rituelle Diakonie“ wäre solch „weltlicher“ Dienst Gottes pastoral-theologisch weiter zu bedenken als menschlich-göttliches Drama im Spiel-Raum der menschlichen Zeit ...

(3.) Nicht nur im Blick auf Bachs Musiksprache tut sich eine Aporie auf: Können wir das, was er in seiner Musik mit der ungebrochenen Religiosität (s)einer geordneten Welt ausdrückt, heute noch *so* nachvollziehen? Auf die Zweifel, ob denn angesichts des Todes Hoffnung sei, wird die tradierte „fides quae“ vielen heute nicht mehr zur tröstenden Ant-Wort²⁹ und ist kein heilendes Wort mehr! Wie zeitgenössische Musik – wenn auch „stammelnd“ und fragmentarisch – die „fides quae“ ausspricht, wie sie angesichts der Todeserfahrung die Nebel des Zweifels und Nichtwissens, die Fragwürdigkeit unserer Hoffnung und gleichzeitig jene tiefe Sehnsucht nach einer „Lux aeterna“ zur Sprache bringt und so in die *Ars moriendi*, die Kunst, im Angesicht des Todes zu leben³⁰, einübt, ist eine nicht nur Bachs Sprache des Glaubens heute notwendig ergänzende Sprache ...³¹

²⁹ Vgl. ahd. ant-wurti; mhd. ant-würte – Gegenrede.

³⁰ Vgl. dazu bes. A. E. IMHOF, *Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens einst und heute*, Wien – Köln 1991 (Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte 22), 160–174.

³¹ Vgl. dazu meinen Versuch einer musico-theologischen Deutung der Klangraumkomposition „Lux aeterna“ (1966) von György Ligeti: H.-G. SCHÖTLER, *Lux aeterna – Geistliche Rede angesichts des Todes*, in: *Trierer Forum für Mitarbeiter/-innen im Bistum Trier*, Heft 1 (März 1995), 9 f.

ELISABETH HURTH

Jenseits der Idylle

Pfarrergestalten in der deutschen Romanliteratur der Gegenwart

„Irgendwie mißt uns die Umwelt“, so das Urteil über den Pfarrer in Rainer Erlers Film *Sieben Tage* (1974), „an einem Pfarrersbild des letzten Jahrhunderts . . ., an vorbildlicher Tugend, Aufopferung, Stärke, Frömmigkeit . . . Ein ganz normaler Mensch unter Menschen – das ist offensichtlich nicht gefragt.“¹ Ein Blick auf die Fernseh- und Filmlandschaft der 80iger und 90iger Jahre zeigt: Der Pfarrer ist gerade als „ganz normaler Mensch“ gefragt und hat sich so auf dem Bildschirm und der Leinwand durchgesetzt. Da sind zum einen populäre Priesterfilme wie Michael Verhoevens *Eine unheilige Liebe* (1993) und zuletzt Antonia Birds *Der Priester* (1995), in denen dramatische Lebenskonflikte der Berufung im Vordergrund stehen, und zum anderen „geistliche“ Unterhaltungsserien wie *Oh Gott, Herr Pfarrer* (1988), *Mit Leib und Seele* (1989–1993) oder *Schwarz greift ein* (1994–1995), in denen Pfarrergestalten beider christlichen Hauptkonfessionen als „Menschen wie du und ich“ vorgestellt werden.

Die massenmediale Präsentation der Pfarrerrhetorik als publikumswirksame Unterhaltung hat auch deutliche literarische Spuren hinterlassen. So ist die Pfarrergestalt in sogenannten „Romanen zur Serie“ erfolgreich literaturfähig geworden. Diese den TV-Drehbüchern nachgeschriebenen Romane sind seit 1988, als mit *Oh Gott, Herr Pfarrer* erstmals eine Pfarrerserie sensationelle Einschaltquoten erzielen konnte, zu allen weiteren geistlichen Unterhaltungsserien entstanden. Von der „schwarzen Welle“ in der Fernsehunterhaltung profitieren weiter auch die „klassischen“ Heftchenromane, die sich allerdings auch schon vor 1988 mit Pfarrergestalten als Staffage in einem Heimat- oder Adelsroman hohe Auflagen sichern konnten. Auf den Erfolgsgang religiöser Unterhaltungsliteratur aufgesprungen sind aber auch „seriöse“ Autoren wie Amei-Angelika Müller (*Pfarrers Kinder, Müllers Vieh* (1978), *Ich und du, Müllers Kuh* (1980), *Und nach der Andacht Mohrenküsse* (1991)) und Christoph Buggert (*Das Pfarrhaus. Buch der Entzückungen* (1988)), die ihre Romane bei renommierten Verlagen – Eugen Salzer und Piper – unterbringen konnten. Neben dieser mit hohen Auflagen versehenen „gehobenen“ religiösen Unterhaltungsliteratur steht ein anderes, deutlich massenmedial geprägtes Genre, die Romanreihe, wie sie vor allem der Moewig-Verlag mit seinen *Geschichten aus dem Pfarrhaus* (1994) vorgelegt hat. Diese Romanreihe schwimmt ganz auf der Erfolgswelle der „geistlichen“ TV-Unterhaltung und wurde vom Moewig-Verlag gezielt nach dem Prinzip der Episoden-Serien

¹ Manuskript zum Film, Laetare-Verlag Stein, Nürnberg 1974, 43. Zit. in F. W. KANTZENBACH, Zur kirchen- und kulturgeschichtlichen Bedeutung des evangelischen Pfarrhauses, in: R. RIESS (Hg.), *Haus in der Zeit*, München 1992², 63.

konzipiert. Analog zum seriellen Fernsehformat bearbeitet hier der geistliche Protagonist von Band zu Band mehrere Probleme in seiner Gemeinde und „schafft“ diese alleskönnerisch mit seiner „schon sprichwörtlichen Hilfsbereitschaft“ „aus der Welt“.²

Daß sich Verlage an den Erfolg der Pfarrerserien anhängen, kommt in Zeiten wachsender Kommerzialisierung und steigender Konkurrenz zwischen immer zahlreicher werdenden Anbietern nicht überraschend. Auffällig ist aber die Selbstverständlichkeit, mit der in den Begleitromanen zur Serie und in eigenständigen Romanreihen die literarische Annäherung an die Pfarrergestalt ein Sujet für Unterhaltung wird. Was einst ausgemachtes Territorium der „Hochliteratur“ zu sein schien, taucht nunmehr vermehrt in einer massenmedial geprägten und unterhaltsam verpackten Literatur auf, die von der Allianz zwischen Fernsehen/Film und Buch befördert wird. Und was einst großen Dichtergestalten wie Georges Bernanos und Graham Greene vorbehalten schien, gerät immer häufiger in die Hände von Bestseller-Autoren und Serien-Vielschreibern wie Felix Huby und Michael Baier.

Daß die Pfarrerserthematik sich so erfolgreich in der Sparte Unterhaltungsliteratur etabliert hat, gibt vielfach Anlaß zu Lamentationen. Die literarische Entwicklungslinie herausragender Pfarrerromane beider christlicher Hauptkonfessionen – man denke an solche „Klassiker“ wie Ina Seidels *Lennacker* (1938) oder Karl Heinrich Waggerls *Das Jahr des Herrn* (1933) – scheint abgebrochen. Überhaupt werden, so Georg Langenhorst, konfessionell gebundene Werke, wie die sogenannten „katholischen Romane“ eines Werner Bergengruen oder Stefan Andres, „seit Jahrzehnten nicht mehr geschrieben oder erreichen zumindest keine größere Lesefähigkeit mehr“.³ Das Interesse und der Markt für „traditionelle“ Pfarrerromane, wie sie in der Nachkriegszeit noch für die Werke von Kurt Ihlenfeld (*Wintergewitter* (1951)) oder Edzard Schaper (*Die Macht der Ohnmächtigen* (1952)) bestanden, sind geschwunden. Im Kontext „expliziter“ Kirchlichkeit, so lautet die einhellige Diagnose, spielen religiöse Themen im allgemeinen literarischen Bewußtsein keine Rolle mehr. Entsprechend konstatiert Volker Drehsen, daß die Pfarrergestalt „fast gänzlich aus der Belletristik“ verschwunden sei und „als „Held, ... allenfalls noch für die besondere Literatursparte ‚Berufsroman‘ in Betracht komme.“⁴ Ähnlich beobachtet Albrecht Beutel, daß sich religiöse Motive „in einer

² *Geschichten aus dem Pfarrhaus*, Bd. 9: M. SUEZ, *Das Jubiläum*, Berlin 1994, 6.

³ G. LANGENHORST, Transformation des „katholischen Romans“, in: *Stimmen der Zeit* 211 (1993), 464. Vgl. P. K. KURZ, Katholizismus und Literatur, in: *Stimmen der Zeit*, 212 (1994) 325 f.

⁴ V. DREHSEN, Die angesonnene Vorbildlichkeit des Pfarrers, in: *Pastoraltheologie* 78 (1989), 90. Zur Priester- und Pfarrergestalt in der Romanliteratur vgl. W. GRENZMANN, Priester gestalten in der modernen Dichtung, in: *Sanctificatio nostra* 19 (1954), 13–17; H. BECKER, Priester gestalten in der Romanliteratur der Gegenwart, in: *Stimmen der Zeit* 153 (1953/54), 345–355; P. K. KURZ, Das Priesterbild im modernen Roman, in: DERS., *Über moderne Literatur* 3, Frankfurt 1971, 151–173; R. MINDER, *Das Bild des Pfarrhauses in der deutschen Literatur von Jean Paul bis Gottfried Benn*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Klasse Literatur,

kirchlich approbierten Gestalt . . . aus der literarischen Produktion verabschiedet (haben) oder . . . in den Bereich der Unterhaltungs- und Trivilliteratur abgesunken“ seien.⁵

Was die Pfarrerroman-Literatur der Gegenwart angeht, bleibt zunächst festzuhalten, daß die Unterhaltungs- und Trivilliteratur die sogenannte „Hochliteratur“ keineswegs vollständig verdrängt hat. Zweifellos kommt diese „Hochliteratur“ heute nicht mehr so zum Zuge, wie dies vor 1945 für die Werke Ina Seidels und Heinrich Federers und nach 1945 für die Werke Jochen Kleppers und Elisabeth Langgässers galt. Aber Romane dieser „klassischen“ Tradition sind in der deutschen Gegenwartsliteratur durchaus auffindbar und werden weiter geschrieben, ohne freilich ein breiteres Lesepublikum zu finden. So ist wohl nur einem eingeweihten Kritikerkreis bewußt, daß in den 80iger und 90iger Jahren eine Anzahl hochkarätiger Pfarrerromane erschienen ist, die sich an Qualität ohne weiteres mit der „klassischen“ Traditionslinie dieser Romangattung messen kann. Das Spektrum reicht dabei von hochreflektierten Verarbeitungen der Pfarrerexistenz, wie in Hartmut Langes *Die Selbstverbrennung* (1982), über religions- und kirchenkritische Thematisierungen, wie in Manuel Thomas' *Die Nabelschnur* (1981) bis zu kritischen Darstellungen der inneren Widersprüchlichkeit und schuldhaften Verstrickung der Pfarrergestalt, wie in Franz Riegers *Schattenschweigen oder Hartheim* (1985).

Daß die Romane dieser Autoren kaum Resonanz finden und gegenüber massenwirksamer Unterhaltungsliteratur auflagenmäßig chancenlos sind, ist für literarästhetisch geschulte Kulturkritiker ein bleibendes Ärgernis und immer wieder Anlaß für beißende Kritik und Häme. Colleen McCulloughs Bestseller *Die Dornenvögel* (1977) wurde so einhellig gleich nach Erscheinen in deutscher Übersetzung als „trivial“ abqualifiziert, als „Schnulze“, die das Sakrale profaniere und Religiöses mit sensationalistischen Beziehungskisten und Gefühlsduselei unterlege. Von ähnlicher Kritik begleitet, gelten auch Serien-Unterhaltungsromane wie Michael Baiers *Mit Leib und Seele* (1989) und Markus Kappels *Schwarz greift ein* (1994) als Werke mit geringem Literaturwert, „für die moderne literarästhetische Entwicklung ohne Belang“. Unbestritten ist, daß es sich vor allem bei den sogenannten „Romanen zur Serie“ und den Pfarrer-Romanreihen vielfach um nur nach kommerziellen Gesichtspunkten hergestellte und pseudo-literarisch vermarktete Produkte handelt, denen Drehbücher lediglich als Aufhänger dienen. Aber einseitig literarästhetisch verbrämte Bewertungen gehen zum einen an der Tatsache vorbei, daß gegenwärtig gerade das Triviale und Unterhaltsame zu

Jahrgang 1959, Nr. 4, Mainz–Wiesbaden; F. MARTINI, Pfarrer und Pfarrhaus, in: M. GREIFFENHAGEN (Hg.), *Das evangelische Pfarrhaus*, Stuttgart 1991², 127–148.

⁵ A. BEUTEL, Sprache und Religion, in: *Pastoraltheologie* 83 (1994), 7. Vgl. E. DAUENHAUER, Gott und Glaube in Bestsellern, in: *Stimmen der Zeit* 199 (1981), 841 f.

⁶ BEUTEL, 7. Vgl. E. HAUBOLD, Australien-Saga von zweifelhaftem Wert, in: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 139 (17. 6. 1977), 31.

vielfältigen Erfahrungsräumen des Religiösen avanciert ist, und verstellen zum anderen den Blick dafür, daß Religion selbst auch trivial sein kann.⁷

Dieser Möglichkeit der Trivialität von Religion ist nur durch einen integrativen Ansatz gerecht zu werden, der auf die Dichotomie von „eigentlicher“ und „trivialer“ Literatur verzichtet und zugleich die religiöse Aussagefähigkeit und Bedeutung der Unterhaltungs- und Trivialliteratur anerkennt. Die literarhistorische Entwicklungslinie der Pfarrerrhetorik zeigt, daß sich Trivial-Sphäre und „gehobene“ Sphäre der Romanliteratur hier nicht starr gegenüber stehen, sondern vielmehr fließende Übergänge vorliegen. Sowohl für die Trivialliteratur als auch für die „hochliterarische“ Tradition gilt, daß die Pfarrerroman-Literatur nicht als ästhetisch eingekleidete Dogmatik oder Moraltheologie abzufragen ist. Ein Blick auf die Gegenwartsliteratur fördert vielmehr zahlreiche Formen theologischer und dogmatischer „Sezessionen“ zutage. Die Pfarrerrhetorik wird zum einen zunehmend zum Instrument der Kritik an kirchlicher Autorität sowie der Institutionen von Religion und spiegelt zum anderen den Ablösungsprozeß der theologisch-dogmatischen Seite des Religiösen durch praktisch-ethische Inhalte.

Von der Erbauung zur Unterhaltung

Im 10. Buch von *Dichtung und Wahrheit* beschreibt Goethe das Landpastorenideal in Oliver Goldsmiths Roman *The Vicar of Wakefield* (1766, dt. Stuttgart 1971), der das Porträt der Pfarrhausidylle zu Sesenheim bestimmt. Im autobiographischen Rückblick auf Sesenheim findet sich dann jener vielzitierte Satz, der in der Folge Goldsmiths *Vicar* als pastoral-romantischen Erbauungsroman etablieren wird: „Ein protestantischer Landgeistlicher ist vielleicht der schönste Gegenstand einer modernen Idylle“; er lebt „als Priester und König“, als „Vater, Hausherr, Landmann, und (ist) so vollkommen ein Glied der Gemeinde“ auf einem „reinen, schönen, irdischen Grunde“ (*Goethes Werke*, Bd. IX, München 1978⁸, 427). In der Pfarrhausidylle, die Goethe aus Goldsmiths Roman herausliest, gehen Pfarrhaus und Pfarrer eine Symbiose ein. Der Pfarrer und sein Haus „verbürgen“ christliche Humanität und „geistige Erziehung“, „Trost für die Gegenwart“ und „die Hoffnung einer glücklicheren Zukunft“ (ebd.).

In der verkärten Pastorenherrlichkeit von Goethes *Vicar*-Deutung ist der Pfarrer „Mittler“, Transparent einer „höheren“ Welt und zugleich Urbild eines beschaulichen geistlichen Landpatriarchen (ebd.). Solche pastorale Existenz in friedvoller ländlicher Idylle wird unsterblich in dem geistlichen Patriarchentum des „redlichen“ Pfarrers von Grünau, jener ehrwürdigen Zentralgestalt aus Johann Heinrich Voss' *Luise* (1782–94, Leipzig 1868). Als der genügsame, lebensfrohe Dorfpfarrer avanciert diese Gestalt zu einer herausragenden literarischen Kunstfigur. Die ländliche Pfarridylle blieb für Jahrzehnte vorbildlich: Der diesseitsfreudige, heiter-sorglose Landpastor sitzt behäbig „draußen in luftiger Kühle der zwo

⁷ Zum Phänomen der Trivialität von Religion vgl. H. ALBRECHT, *Die Religion der Massenmedien*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, 134 f. Vgl. auch K.-W. BÜHLER, *Der Warenhimmel auf Erden. Trivialreligion im Konsumzeitalter*, Wuppertal 1973, 10 f. und A. GREELEY, *Religion in der Popkultur*, Graz-Wien-Köln 1993.

breitlaubigen Linden, die, von gelblicher Blüte verschönt, voll Bienengesurres“ und erbaut sich durch lehrreiche Gespräche (3).

In der Romanliteratur wird dieses beschauliche Pfarrerridyll bis ins 20. Jahrhundert fortgeschrieben. In die Weltliteratur eingegangen sind die wehmütige Beschwörung des Dorfpfarrerideals in Ernest Claes, *Der Pfarrer aus dem Kempenland* (1935, München 1939) und der neuromantische Lobgesang auf den kindlichen Glauben des gemüt- und humorvollen Pfarrers Benedikt Serneels in Felix Timmermans *Der Pfarrer vom blühenden Weinberg* (1923, Leipzig 1927). Auch hier immer wieder Bilder diesseitsfreudiger Behaglichkeit und „üppiger“ Ländlichkeit: Der Pfarrer sitzt mit seinen Gästen „im blühenden Obstgarten an einem Tisch, auf dem der nachmittägliche Kaffeetisch mit Radieschen und holländischem Käse in freundlichen Farben gedeckt ist. Der Garten ist weiß wie Lamm. Alle Obstbäume sind überladen von Blüten, üppig und dick wie Blumen und die zarten Düfte schweifen und fließen ihm ums Haupt“ (41).

Allein Goldsmiths Roman selbst bietet für diese Romantisierung und archetypische Stilisierung der ländlich-kleinstädtischen Pfarrereexistenz kein ausreichendes Motiv. Im *Vicar of Wakefield* sieht die „Idylle“ anders aus. Es geht in Goldsmiths Roman gerade nicht um verklarte Pastorenherrlichkeit, sondern um ein satirisches Porträt des Landpfarrers Primrose, der aufgrund seiner Weltfremdheit und naiven Arglosigkeit zahllosen schicksalhaften Unglücksfällen und Anfechtungen nahezu hilflos ausgeliefert ist. Von beschaulicher Harmonie und sittsamer Moral hat der Roman wenig an sich. Die aus der Ich-Perspektive vermittelte Fabel enthält Pikantes – die Verführung der Pfarrerstochter Olivia – und Melodramatisches, verpackt in eine Serie von Schicksalsschlägen, die an die Geschichte Hiobs angelehnt sind: Primrose verliert sein gesamtes Vermögen durch einen Bankrotteur, der Sohn George muß seine Verlobte aufgeben und nach London ziehen, das Pfarrhaus geht in Flammen auf, die älteste Tochter Olivia wird entführt und Primrose schließlich wegen Schulden ins Gefängnis geworfen. Aber nicht genug damit: Es folgen die Entführung der jüngeren Tochter Sophia und die Verhaftung des Sohnes George. Bereits bei der Nachricht von der Entführung der Tochter Olivia ist es um die „Festigkeit“ und Selbstbeherrschung des Pfarrers geschehen. Sein „Zorn“ und seine Trauer sind „heftig“ und „unziemlich“: „Gehet hin“, so fordert Primrose seine entsetzte Familie auf, „und seid unglücklich und entehrt, denn mein Herz ist gebrochen in mir“ (100). Beim Anblick des verletzten und „in die schwersten Fesseln geschlagenen“ Sohnes bricht Primrose dann völlig zusammen (184). Seine fehlende „Stärke“ und Standhaftigkeit setzen ihn gar dem Vorwurf aus, er habe seinen „geheiligten Beruf“ „vergessen“ (184, 185).

Bei der verworrenen Fülle von Intrigen und Schicksalsschlägen, die die Leidensgeschichte seines Landpfarrers bestimmen, muß Goldsmith schließlich eine ganze Reihe von Unwahrscheinlichkeiten und „gestellten“ Enthüllungsszenen bemühen, um den Roman zu einem harmonischen Schlußakkord zu führen und seinen „gebrochenen“ Helden wieder aufzurichten. In einer deus ex machina-Konstruktion entpuppt sich ein vermeintlicher „Fiesling“, Mr. Burchell, als warmherziger und fürsorgender Gutsherr, der Primrose und seine Familie aus allen „Kalamitäten“ befreit (153). Aber dieser Primrose, der „so plötzlich Ehre, Freunde

und Glück“ „wiedergefunden“ hat, ist nicht mehr der selbstgenügsame, diesseits-freudige Menschenfreund der idyllischen Eingangsszenen des Romans (213). Der „geläuterte“ Primrose steht nunmehr „über der Welt“ (185); er begreift seine Leidensgeschichte als Zeit der Prüfung und Vorbereitung für ein „jenseitiges Leben“ und erlebt die wiederhergestellte Familienidylle als Abglanz einer himmlischen Daseinssphäre (186). Und so bleibt ihm am Ende „diesseits des Grabes nichts mehr zu wünschen übrig ... Nur eines ... noch: daß (seine) Dankbarkeit im Glück größer sein möchte als zuvor (seine) Ergebung im Unglück“ (220).

Wer in Goldsmiths *Vicar* weniger das verklärte Landpastorenideal herausliest als vielmehr das ironische Porträt eines naiven geistlichen Patriarchen, der vernimmt in dem Roman deutlich Vorklänge jener Dramaturgie, die in der Gegenwartsliteratur als „unterhaltsame Geistlichkeit“ daherkommt. Da ist zum einen in Goldsmiths Roman die gelungene Mischung aus Lebensweisheit, Gefühlsseligkeit und Melodramatik, die den Leser in ein Wechselbad von Unglück und Glück, alltäglichen Verwicklungen und idylischem Familialismus stürzt, und zum anderen die gesellschaftliche Problemlastigkeit, mit der all diese Wechselbäder gewürzt werden. Primroses Geschichte ist nämlich keineswegs eingebettet in friedvolle gesellschaftliche Harmonie, sondern vielmehr die Geschichte eines Mannes, der gegen die Verkommenheit der Welt, sprich die sozialen Ungerechtigkeiten des Feudalsystems zu Felde zieht. Daß die Themenpalette des Romans vor einer konflikträchtigen gesellschaftlichen Kulisse ausgebreitet wird, darin liegt die eigentliche wegbereitende Bedeutung von Goldsmiths Roman für die unterhalt-same Pfarrerroman-Literatur der Gegenwart. Die Heftchenromane des Bastei-Lübbe-Verlags, insbesondere die Heimatroman-Reihe *Bergerkristall*, die mit Pfarrer-gestalten die nostalgische Sehnsucht nach der Schlichtheit ländlicher Idylle heraufbeschwört, und vor allem die Moewig-Romanreihe *Geschichten aus dem Pfarrhaus* mit der gütigen Pfarrer-Vaterfigur Schmieder – sie alle sind in gewisser Weise Fortführungen jener mit melodramatischem Klischee und gesellschaftlichem Konfliktstoff unterlegten „Idylle“ Goldsmiths.

Einen deutlichen Kontrast zu diesen klischeehaften und melodramatisch besetzten Pfarrerromanen bildet jene Unterhaltungsliteratur, in der die Pfarrerthe-matik Anlaß zur Belustigung und Erheiterung gibt. Hierher gehören die Romane von Barbara Seuffert, die sich mit ihren vergnüglichen Pfarrhausgeschichten wie *Fröhlich soll die Pfarrfrau springen* (Gütersloh 1985²) in die Bestsellerlisten eintragen konnte, und Anei-Angelika Müllers Pfarrhaus-Memoiren, vor allem ihre Schilderungen der ersten Ehe- und Pfarrfrau-jahre in einer kleinen württembergi-schen Gemeinde (*Pfarrers Kinder, Müllers Vieh*, 1978, München 1982) und der autobiographische Rückblick auf die Kindheit im Kuschliner Pfarrhaus (*Und nach der Andacht Mohrenküsse*, Heilbronn 1991). In diesen Romanen findet sich nichts von der süßlichen Sanftmut und belehrenden Moral, die die *Geschichten aus dem Pfarrhaus* bestimmen. Die Romane sind auch nicht auf den idyllischen Ton stereotyper Happy-Ends getrimmt. Die zur Idylle stilisierte pastorale Welt wird vielmehr mit scharf gewürzter Selbstironie ins Lächerliche gezogen. Das „tradi-

tionelle“ Pfarrhaus, einst Vorbild „vollkommener“ Lebensführung, verliert seine Gloriole, seine „Unvollkommenheit“ wird karikierend aufgedeckt.

In dieser Destruktion pastoraler Vorbildlichkeit lebt Goldsmiths ironisches Porträt des Wakefieldschen „Vorzeigepastors“ unverkennbar fort. Die Unterhaltung bezieht ihre Wirkung dabei aus der Spannung zwischen Ideal und Alltag, der Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Von hier aus erweisen sich vor allem Amei-Angelika Müllers pastorale „Helden“ mit ihrer Lebensfremdheit und Praxisferne als unterhaltsam aufbereitete Nachfolger des weltfremden und naiven Pfarrers Primrose. Pfarrer Müller ist bestrebt, andere im Unglück durch Religion und Lebensweisheit zu trösten, ist aber selbst „untröstlich“, wenn er einen „Kleinkrieg mit Hühnern“ auszufechten oder einen von seiner „unvollkommenen“ Pfarrfrau produzierten „Ewigkeitsreis“ wochenlang zu verzehren hat (70, 60). In seiner bequemen Menschenfreundlichkeit glaubt er an das Unverdorbene, das Gute im Menschen und wird doch immer wieder mit Vorurteilen, Spott und Hohn wohlanständiger, „verdrießlicher“ Kirchengemeinderäte konfrontiert (41). Mit hochfliegenden Ideen und Einfällen geht er an seine Predigten und sieht sich dabei wiederholt „unfeierlichen“ Situationen gegenüber – „dudelnden“ Vorspielen „im Zeitlupentempo“ und einer allzu aufgeregten Pfarrfrau mit „Predigtängsten“ (55, 54, 49). In den Geschichten um den Kuschliner Dorfpfarrer wird diese Situationskomik spritzig-witzig auf die Spitze getrieben. Das „Idealbild“ des Pfarrhauses und seine vermeintliche Vorbildfunktion werden damit der Lächerlichkeit preisgegeben, aber so zugleich auch auf eine unverkrampfte Alltagstheologie bezogen, in der sich das „Vorbildliche“ im Menschlich-Allzumenschlichen bricht. Das „Heilige“ rutscht so ins „Unfeierliche“, die „Idylle“ ins Amüsement.

Schatten der Vergangenheit

Vossens pastoral-romantischer Erbauungspastor und der selbstgenügsame geistliche Patriarch, den Goethe aus Goldsmiths *Vicar* herausliest, leben abseits weltanschaulicher und theologischer Kampfzonen. Die in sich ruhende, gemütvoll-beschauliche Gläubigkeit, die die literarische Kunstfigur des Landpastorenideals auszeichnet, beläßt die konfliktfreie, friedvolle Pfarrhausidylle in gesellschaftlicher Harmonie. Viele Pfarrergestalten der Gegenwartsliteratur müssen sich dagegen auf dem Hintergrund einer mörderischen Vergangenheit Fragen nach moralischer Schuld und politischer Verstrickung stellen und werden mit dem Vorwurf des Versagens ihres Glaubens konfrontiert. Befragt wird mit der Pfarrergestalt eine Figur, die sich in der verbürgerlichten Pfarrhausidylle politisch verabschiedet zu haben scheint und doch immer auch in ihrer Doppelfunktion als Diener der Kirche und des Staates gesehen wird. Diese Doppelrolle tritt, bereits deutlich konfliktbesetzt, vor allem in Fontanes Romanen in der Anpassung des preußisch-deutschen Pfarrerstandes an den Adel hervor. Ina Seidels Portrait der geistlichen Welt des Pfarrhauses in *Lennacker. Das Buch einer Heimkehr* (1938) zeigt diese Anpassung im Gewand einer gefühlseligen Neuromantik, die die Allianz zwischen Deutschtum und Protestantismus, zwischen Thron und Altar sanktioniert.

In Ruth Rehmanns Roman *Der Mann auf der Kanzel* (München 1979) wird diese Allianz zwischen dem Christlichen und dem Nationalen, jene „Einheit von

patriotischer Kirche und christlichem Staat“ fragwürdig und zerbricht (16). Eine Pfarrerstochter, jüngstes Kind des „Mannes auf der Kanzel“, der einer rheinischen Gemeinde in den dreißiger Jahren als Seelenhirte vorstand, muß sich den bohrenden Fragen ihrer drei erwachsenen Kinder stellen. Vor allem Sohn Thomas, Student der Geschichte, möchte wissen, wie es geschehen konnte, daß jemand, der sich allabendlich in einer „Großen Kontrolle“ an Gottes Wort und Gebot übergab und regelmäßig den Tag „im Licht des Gottesanspruchs“ überdachte, vor der Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten offensichtlich die Augen verschloß (14). Und so begibt sich die Erzählerin auf die Spuren des „Mannes auf der Kanzel“ und entwirft ein Vaterportrait, das enthüllt, wie man in Schuld geraten kann, gerade weil man den eigenen Glauben im „Unsichtbaren“ verankert und das „Sichtbare“ übersieht, weil man das „Gute“ will und „voraussetzt“ und das „Böse“ nicht mitbedenkt (214, 77).

Im autobiographischen Rückblick entsteht zunächst das Bild eines Pfarrers, der seiner Familie mit liebevoller, gerechter und souveräner Autorität vorsteht. Das Idyllische bestimmt die frühen Jahre in dem gottesfürchtigen, sparsamen und heiteren Pfarrhaus am Rhein. Hier ist es wieder: jenes auf fromme Häuslichkeit, Wahrhaftigkeit und Innerlichkeit ausgerichtete geistliche Patriarchentum. Die Bilder der häuslichen Harmonie in dem kinderreichen Pfarrhaus zeigen einen Familienpatriarchen, einen gütigen und strengen Monarchen und zugleich eine leutselige rheinische Frohnatur. Das alltägliche und allwöchentliche „pfarrerliche“ Ritual schenkt beruhigte Behaglichkeit und Geborgenheit. Der „Mann auf der Kanzel“ erhält „jeden Morgen neu den Auftrag der Bibel und die Losung der Herrnhuter Brüdergemeine“, lebt stets nach dem Wort „Bekenne Verschulden, erbitte Verzeihung, nimm Strafe dankbar entgegen“ und erfüllt den Pfarreraltag so heiter und gelassen, immer ansprechbar, immer für andere da (14). Allwöchentlich unverändert auch der Ablauf der Woche: sonntags der Kirchgang – „das Kind“ mit dem Vater Hand in Hand, dazu ein vertrautes Wort unbeholfener Zärtlichkeit: „Wir zwei beide“ – montags der dienstfreie „Pastorensonntag“ und von Dienstag bis Samstag rastlose Seelsorge im „Weinberg“, begleitet von der Arbeit an der Predigt, mit geschickter Gliederung und strengem Zeitlimit, denn: „Über alles darf ein Pfarrer predigen, nur nicht über 20 Minuten“ (9, 179, 92).

Aber in den ritualisierten und beschaulichen Frömmigkeitsalltag mischen sich dunkle, verhängnisvolle Züge, in denen sich das Versagen dieser geschichtslosen, national-bürgerlich getönten Glaubenswelt im Dritten Reich ankündigt. Überzeugt, daß er mit Gott für Kaiser und Vaterland kämpft, meldet sich der „Mann auf der Kanzel“ 1914 voller Enthusiasmus freiwillig als Feldgeistlicher und bleibt auch nach Kriegsende dem Patriotismus und der Kaiserverehrung treu. Als er 1918 die Pfarrei in Auel übernimmt, ist der „Mann auf der Kanzel“ weiterhin gehorsamer Diener seiner Kirche und seines Vaterlandes, Untertan Gottes und der vergangenen Monarchie. Der „Mann auf der Kanzel“ hat damit ein Leben lang „drei Väter, den leiblichen, den Vater im Himmel und den Alten Kaiser und König von Preußen“ (20). Und so schreibt er in ungebrochenem Vertrauen in die Ideologie von Thron und Altar dem Exkaiser in Dorn alljährlich einen Geburtstagsbrief, der stets „ehrfürchtige Distanz“ wahrt (53). Die protestantische und nationale Christlich-

keit des „Mannes auf der Kanzel“ nimmt sich jedoch gegenüber „grundsätzlichen Fragen“ anachronistisch aus. Die Geschichte des deutschnationalen Pfarrers „hat eine Störung in der Leitung: Nazizeit, Krieg, Zusammenbruch. Wie überliefert man Väter, die weder Naziverbrecher noch Widerstandskämpfer waren? ... Wie schützt man sie vor ... Verzerrung durch Schreckens- und Wunschbilder?“ (18).

Der „rote“ Lehrer Limbach spricht diese „Väter“ nicht frei. Er weiß um die Obrigkeitstreue des „Mannes auf der Kanzel“, der sich eine „rechte Ordnung“ ... nur hierarchisch vorstellen“ konnte: „ein hervorragender Kopf, von Gott auserwählt und gesalbt, darunter ... das Volk ...“ (120). Aber er weiß auch, daß der Pfarrer „im Kirchenkampf hätte ... von Nutzen sein können mit (seiner) ‚Gabe‘, Menschen zum Guten zu bewegen“ (139). Thomas, der Student der Geschichte, der erfahren möchte, wie sich der Großvater „mit den Lebensdaten 1875–1940 ... zum Nationalsozialismus verhalten hat“, „schützt“ den „Mann auf der Kanzel“ ebenfalls nicht vor dem Vorwurf des Versagens und der schuldhaften Verstrickung (13). Der konservative Pfarrer hielt an einer deutsch-nationalen Glaubenswelt fest, die aus Ordnungsliebe, Pflichtbewußtsein und Loyalität gegenüber der „Obrigkeit“ die „staatserhaltenden“ Nazis, die „Braunen“, den „asozialen“ Radikalen, den „Roten“ vorzog (151, 210). Der „Mann auf der Kanzel“, der stets Kompromisse suchte und fand, begab sich so in eine verhängnisvolle Anpassung und Abhängigkeit, die die eigene Wahrnehmung verfälschte. Aus der Anpassung wird Hilflosigkeit und lähmende Blindheit vor dem Verbrechen und Terror der Nationalsozialisten. Der „Mann auf der Kanzel“ igelt sich gegen die „Braunen“ in seine häusliche Geborgenheit und Innerlichkeit ein, aber er entkommt der Verstrickung nicht und wird Mitwisser eines Mordes an einem jungen Kommunisten. Der politische Mord der SS ereignet sich vor seinen Augen, dem „Mann auf der Kanzel“ wird jedoch nur „sichtbar“, was er von vornherein glaubt, und entsprechend ist er überzeugt, daß der Mord nur auf das Konto der „Roten“ gehen kann. „Er gehörte ja zu den Leuten, die sich ihr Leben lang mit Wesentlichem befassen, und sein spezielles Wesentliches war unsichtbar: Menschenseelen und Gottesreich“ (211).

Es bleibt die abschließende Frage: Nicht: Warum hat „der Mann auf der Kanzel“ „geschwiegen?“ Sondern: Warum hat er „nichts gesehen?“ (159, 214) Eine mögliche Antwort ist die Einsamkeit und Isolation des „Mannes auf der Kanzel“, die durch das Schweigen seiner Umgebung befördert wurde, eine „besondere Art von Einsamkeit“, die den Pfarrer blind machte für eine offene, kritische Wahrnehmung des Zeitgeschehens (213). Aber mit diesem Erklärungsversuch ist die Schuldfrage nicht ausschließlich an dem „Mann auf der Kanzel“ und seinem Rückzug in die geschichtslose Innerlichkeit der Pfarrhausidylle festzumachen. Seine „Schuld“, so urteilt der Enkel, ist die „Schuld“ von vielen: „Menschen wie du und ich, durchwachsen, mit guten Seiten und schlechten – wer hat die nicht? Und weit weg, ganz woanders liegt in einem Morast von Feigheit und Gemeinheit die unbegreifliche Schuld, fremd wie ein Meteor, als wäre sie von einem anderen Stern gekommen. Aber sie ist ja nicht gekommen, sondern gemacht, nicht von einem oder wenigen, sondern von vielen, fast allen“ (214).

Der „Mann auf der Kanzel“ übersieht das „Sichtbare“ als „unwesentlich“. Ganz anders der oberösterreichische Priester in Franz Riegers Roman *Schattenschweigen oder Hartheim* (Graz–Wien–Köln 1985). Riegers Pfarrergestalt registriert und protokolliert die Realität des Nazi-Terrors, das unter dem Deckmantel der Euthanasie durchgeführte Vernichtungsprogramm des NS-Regimes. Das, was der Pfarrer protokolliert, ist keine Fiktion: In einem oberösterreichischen Dorf südlich der Donau liegt Schloß Hartheim, ein Renaissance-Schloß, wo während der NS-Zeit Geistesranke, Regimegegner und Gefangene aus anderen Konzentrationslagern ermordet und verbrannt wurden. Wenn der Rauch aus dem Schornstein des Schlosses stieg, wußte man in der Gegend bescheid: es war wieder „soweit“. Das Verbrechen, das Entsetzlich-Unmenschliche, trägt das Gewand der Idylle, es tritt auf in einer dörflichen Landschaft mit alltäglichem, kleinbürgerlichen Gepräge. Der Ortspfarrer weiß um die ländliche, idyllische Maske des Terrors. Er steigt immer wieder auf den Kirchturm, um das Geschehen im Schloß mit einem Fernglas beobachten zu können, wenn dort aus dem Schornstein Rauch aufsteigt. Der Pfarrer notiert die Geschehnisse in seinem Tagebuch, gewissenhaft, nüchtern, mit statistischer Akribie. Dieser distanzierten Perspektive des Beobachters steht im Roman die Realität der Betroffenen gegenüber. Die Aufzeichnungen des Pfarrers wechseln sich ab mit Berichten über die Ereignisse in einer kleinbäuerlichen Familie. Erzählt wird die Geschichte der an Paranoia erkrankten Valerie Doblauer, die aus einer Trinkerfamilie stammt und sich mit einem brutalen Mann verheiratet läßt, unter dessen Tyrannei sich die Krankheit verschlimmert, bis schließlich Uniformierte die Bäuerin abholen und ins Schloß bringen.

Die Vorgänge im Schloß sind für alle Dorfbewohner eine „heimliche“ „Wirklichkeit“ geworden (186). Die Mehrheit schweigt, wissend und verängstigt, das regelmäßige Verbrennen der Vergasten verdrängend. Andere beichten ihr Wissen dem Pfarrer, der anfänglich noch um Trost und „Vertröstung“ bemüht ist und der die Ratsuchenden darauf verweist, daß es nicht in ihrer Macht liege, „hier gewaltsam einzugreifen“ und sie sich „in Pein und Zweifel ganz der Fürsorge Jesu Christi anvertrauen“ müssen (47). Aber für den Pfarrer werden angesichts der schrecklichen Realität des Terrors zunehmend alle bergenden Glaubenswerte fragwürdig. Das Verbrechen überfordert ihn theologisch und moralisch. „Warum läßt Gott das zu?“ fragt der Pfarrer hilflos (20). Für das, was im Schloß geschieht, gibt es keine „Erklärung“, es zerschlägt die Glaubenswelt des Pfarrers. Er betet – ratlos, „mechanisch“ und weiß: er wird die „Erklärung“ nicht finden (31). Als ihm der unaufhörlich aus dem Schloß aufsteigende Rauch eine Massenverbrennung verrät, bricht der Pfarrer zusammen: „Nach der Überwältigung durch diesen äußeren Eindruck überfällt mich die Wirklichkeit als Halluzination: ein Turm aus Leichen –; ich falle in der Glockenstube auf die Knie und bin unfähig, etwas anderes zu denken oder nur zu beten“ (186).

Vor dem totalitären Machtanspruch bleibt nur eine „unsägliche Ohnmacht“ vor dem „Entsetzlichen“, eine lähmende Gewissensnot, die der Pfarrer nicht überwinden kann (56, 23). „Ich fühle meine Ohnmacht und Einsamkeit im Gebet für die Menschen dort im Schloß, die Schuldigen und Unschuldigen, bitte um Verzeihung für das, was ich tue und unterlasse“ (28). Aber der Roman spricht den Pfarrer in

seiner „Ohnmacht“ gegenüber dem totalitären Regime nicht frei. Dieser Mann, der mit seinem Fernglas immer auf Distanz bleibt und in Distanz geht, dieser Protokollant mit seiner „kalten Beobachtung“, die das entsetzliche Verbrechen minutiös aufzeichnet, ist in seinem distanzierten, protokollarischen Verarbeiten des Verbrechens ebenso Mitläufer und Mitwisser wie der „Mann auf der Kanzel“, der das Böse nicht verhinderte, weil ihm nur das Gute „sichtbar“ war (56). Beide, der oberösterreichische Priester vor Schloß Hartheim und der rheinische Pfarrer in Auel schweigen vor dem Entsetzlichen und billigen mit ihrem Schweigen das taktierende Stillhalten der offiziellen kirchlichen Behörden. Als der Pfarrer mit seinem Wissen um die Vorgänge im Schloß beim Bischof vorspricht, wird ihm die Position des schweigenden Mitleidens und Aushaltens empfohlen. Man legt ihm nahe, „von der Stimme des Gewissens zu lassen“ und „auszuhalten“, „wie... es alle (tun), ein jeder an der ihm bestimmten Stelle“ (167, 165). Die bischöfliche Behörde schafft dazu die entsprechenden Voraussetzungen. Als der Pfarrer noch nach einem Weg sucht, um die ins Schloß verschleppte Valerie zu befreien, wird er in eine andere Pfarrei versetzt. Er kommt nicht zum Widerstand. Dem Pfarrer ist das „Unsichtbare“ fragwürdig, das „Sichtbare“ unerträglich geworden. Er hat das „Böse“ gesehen und kann das „Gute“ nicht mehr tun.

Wenn Gott sich auflöst

In dem verklärten Landpastorenideal, das man Goldsmiths *Vicar* ursprünglich zuschrieb, ist die Pfarrergestalt „Abglanz“ des „Himmels“, ein Vorbild, das über sich hinausweist auf eine „höhere“ Welt. Viele Pfarrergestalten der Gegenwartsliteratur haben die Selbstsicherheit und Gewißheit dieser Mittlerrolle verloren und stellen auf dem Hintergrund einer alles zersetzenden Krise des eigenen Selbstverständnisses die Gottesfrage neu und eindringlich als Frage nach der Glaubwürdigkeit der eigenen Berufung. Dem Priester in Manuel Thomas' *Die Nabelschnur* (Wien-München-Zürich 1981) ist das zusammengebrochen, „was man wissen muß“, um die eigene Berufung „in den Griff zu bekommen“ (11). Er ist sich über sich selbst nicht mehr „klar“, auch „Gott“ kann er nicht mehr „passend einordnen“, und so weiß er nicht, wie er „verkündigen“ soll, wie er seine „eigene Unsicherheit derart ummünzen (soll), daß sie den anderen Sicherheit gibt“ (11, 33). Der Priester empfindet quälend die Widersprüche seiner Berufung und der Verpflichtungen der „offiziellen Kirche“ (33). Für die verlorene Sicherheit des Glaubens findet sich kein Ersatz. „Versuche mit charismatischen Bewegungen“, „neuen Formen der Gemeinde“, „marxistisch(n) ... Ansätze(n), ... Positionen, von denen aus man Kämpfe ficht, ... Ideologien“ – das alles hilft nicht über die innere Leere hinweg (91). „Es hilft letztlich nicht weiter, wenn man nicht mehr kann“ und das Priesterleben als Lebenslüge empfunden wird, als verlogener Versuch, sich mit „grenzenlosem Selbstbewußtsein, als Gottvertrauen deklariert, daran zu machen, über die Runden zu kommen ...“ (145, 19). Der priesterliche Beruf ist zur unmenschlichen Tortur geworden, zu einem „lebenslänglichen Alleingang“, „eine einzige Kette von Überforderungen“ und „dazu die notwendige Routine des Ganzen ...“ (61, 33, 34).

Die Krise geht noch tiefer. Sie berührt nicht nur die inneren Widersprüche und Überforderungen des Berufes, sondern letztlich auch die eigene Gotteserfahrung. Dem Priester scheint „der Glaube an einen unsichtbaren, alles bestimmenden, alles kontrollierenden Gott langlebiger als der Glaube an einen menschengewordenen Gott, der dann zwar zunächst näher ist, sich aber auch leichter entfernt, seinen Tod erleidet oder einen anderen Abschied nimmt“ (185). Dieser menschengewordene Gott ist ein abwesender Gott. Er sagt seine Nähe nicht verbindlich zu, er macht seine Gegenwart nicht bleibend erfahrbar, und „das ist das Problem“. „Das ist das Unmenschliche an Gott“, wie ihn Thomas' Priester sieht: „daß man seine Nähe, daserspüren seiner Nähe, hervorrufen kann, wie man ein Licht an- und ausknapst, und wenn man es nicht ausknapst, geht es irgendwann von selber aus“ (29). Eine Nachfolge im Zeichen dieses Gottes ist nicht mehr möglich. Der Priester ist aus allem losgelöst, herausgefallen in eine radikale existentielle Einsamkeit: „Diese Nachtbänke an den Nachtlüssen unter den Nachtbäumen: wenn man die Arme ausbreitet, kann einem die Lehne vorkommen wie der Querbalken eines Kreuzes, aber keiner bindet einen fest, erst recht kein Martyrium, Hammer und Nagel“ (16). Die „Nabelschnur“ zur Berufung und zum Beruf in der „Mutter Kirche“ scheint abgetrennt.

Den Prozess der Abnabelung schildert der Ich-Erzähler in einem assoziativ, eruptiv vorgetragenen Selbsterfahrungsbericht, der „mit . . . Erinnerungen hin- und herspringt“ und gar nicht erst versucht, ein „System hineinzubringen“ (126). In einem atemlosen, dicht gedrängten Monolog offenbart der Erzähler einem unsichtbaren schweigenden Gegenüber sein Leben „wie eine Beichte“ (162). Diese Lebensbeichte stellt rückblickend die „selbstauferlegte“ und zugleich „anerzogene“ „Berufung“ in Frage (34). Im pruden katholischen Elternhaus fehlte „Intimität“, „es herrschte auch im Gefühlsleben eine starke Disziplin“ (30). In der Familie führen „strenger Glaube und strenger Kirchenzwang zu dem . . ., was persönliche Heiligkeit oder Frömmigkeit hieß . . .“ (33). Man erzieht die Kinder „in dem Glauben . . ., alles stimme in sich . . .“ (32). Die Schwester unterstellt sich zunächst asketisch dem „strengen Kirchenzwang“ und heiratet dann einen laisierten Priester, ihr „kontaktunfähiger“ Bruder flüchtet sich in eine „abstrakte Jesus-Freundschaft“ und schließlich in die Berufung – „wieder Flucht“ (34, 67, 111). Der jüngere Bruder begeht, gerade 24 Jahre alt, plötzlich Selbstmord – „seine erste und einzige wirkliche Tat, . . . um aus seinem Unglück herauszukommen, diese völlige Ferne von Glück umzuändern . . .“ (39).

Der junge Priester ist nicht zu einer solchen Tat fähig, er stirbt innerlich ab. Die „verzweifelte Sehnsucht“ nach „Geborgenheit“, menschlicher Nähe und Zuwendung deckt er mit „religiösen Verrichtungen“ und Riten zu (206, 209). Aber der „Vorhang der Selbsttäuschung“ zerreißt (34). Eine flüchtige Beziehung zu einer jungen Frau und das Sich-Einlassen auf die Liebe zu seiner Haushälterin lösen lähmende Schuldgefühle über die „verratene Berufung“ aus, von denen sich der Priester durch eine erneute Flucht befreien will (222). Er erwirkt vom Bischof eine Freistellung für ein Jahr und will in Südfrankreich zum ersten mal ein Leben ohne „Planung . . . des Selbstverzichts“, führen, „ohne Hintergrund, ohne Zukunft, ohne Verpflichtung“ (114, 155). In einer Priester-Gemeinschaft bei Bordeaux aber trifft

der Pfarrer wieder auf Menschen, die sich ein „Pflichtenkarussell“ „konstruiert“ haben und den „Terminkalender . . . der Gottes- und Nächstenliebe“ gewissenhaft befolgen (203, 114). Für den Pfarrer ist es unmöglich, „auf das sich drehende Karussell aufzuspringen“, er kehrt zurück (203). Es bleibt die erfahrene und erlittene Einsicht, daß sich mit der fehlenden menschlichen Zuwendung und Zärtlichkeit auch Gott „auflöst“ (178). Es bleibt aber auch die Hoffnung auf die Wirklichkeit eines „Wunders“, das am Ende im Bild eines Dahliengartens erscheint: die Hoffnung auf die Rückkehr in den Garten der Schöpfung, einen Garten „von Nähe . . ., von Zärtlichkeit und Vertrauen“ (232).

Theologie der Verzweiflung

In Hartmut Langes Roman *Die Selbstverbrennung* (Reinbek 1982) ist dieser „Glaube an ein Wunder“ nicht mehr vorhanden (236). Die quälende Glaubenskrise ist ausweglos geworden, alle Glaubensgewißheit zerbrochen. In der düsteren und zerrütteten Welt von Langes Dorfpastor Koldehoff ist der Glaube abgestürzt in die grüblerischen Selbstzweifel und die Selbstquälerei eines Skeptikers, der Gott als Verhängnis und Heimsuchung erfährt. Der Pfarrer wird so zum Verkündiger eines Nihilismus im Glauben, der an seiner Verzweiflung über die Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens zerbricht. Für hoffnungsvolle Bilder und Symbole, die dem „Glauben an ein Wunder“ Ausdruck verleihen, ist auch sprachlich kein Raum mehr. Eine bildlose, karge und nüchtern-beherrschte Sprache führt den Leser in eine beklemmende „Grenzsituation“. Der Erzähler Sempert kommt mit ersten literarischen Ambitionen von der Stadt aufs Land, in ein Pfarrhaus an der Grenze zum Westen und wird von der gespenstischen seelischen Kälte des Pfarrers selbst an die Grenzen seiner eigenen Existenz getrieben.

Die Pfarrergestalt in Thomas' Roman wird mit all ihrem „Unvermögen“, ihrem „Sumpf von Schuldgefühlen“ über die „verratene Berufung“ offen für einen Gott, der sich gerade im Zerschneiden menschlicher Möglichkeiten und Sehnsüchte als Gott der Liebe offenbart (172, 196, 222). Thomas' Pfarrer gelingt es so letztlich, über alle Abgründe der Verlorenheit und Verzweiflung hinweg im Glauben zu bleiben. Pfarrer Koldehoff dagegen kennt nicht das Vertrauen auf einen verborgenen Gott, der im menschlichen Leiden an der Existenz gegenwärtig ist und sich auch in der Maßregelung der „Eitelkeit der denkenden Vernunft“ zeigt (113). Vernunft und Glauben kommen bei Koldehoff nicht mehr zusammen. Der Pfarrer sucht nachts mit dem Teleskop am Himmel nach einem Gott, an den er nicht mehr glauben kann. Er leidet unter dem Ausgeliefertsein an seinen Verstand und ist überzeugt, „der Zufall der Natur wäre barmherziger mit uns verfahren, wenn er uns das Wunder der menschlichen Intelligenz erspart hätte“, denn dieses „Wunder“ führt den Menschen nur zur niederschmetternden Einsicht in seine eigene Nichtigkeit und Armseligkeit (117–118).

Der Glaube ist für Koldehoff zum Fluch geworden, er sagt nicht mehr Gnade und Erlösung zu. Ein „sinnvolles“ Aushalten der Hoffnungslosigkeit scheint kaum möglich. Auch der Gegenspieler Koldehoffs, der auf den ersten Blick optimistisch wirkende Marxist Sempert, der in das Dorf des Pfarrers gefahren ist, um einen philosophischen Traktat über die „Segnungen der Vernunft“ abzuschließen, hat

resigniert und sich einem „stoischen“ Materialismus ergeben, „dem die Einsicht in die allzuoft bitterbösen Notwendigkeiten dieser Welt keine hilflose Trauer, sondern Vergnügen erzeugte und Zufriedenheit darüber, daß er alles, worunter andere in dumpfer Ahnungslosigkeit leiden, als notwendig zu erkennen in der Lage war“ (115, 150, 27). Aber Semperts „wissender“ „Optimismus“ und seine „felsenfeste“ Überzeugung von der „Gottlosigkeit der eigenen und sonstigen Natur“ geraten ins Wanken, als er vom Selbstmord eines Pfarrers erfährt, der sich öffentlich verbrannt hat (15). Für Sempert eine „faszinierende“ und irritierende Vorstellung zugleich: „ein Theologe, dem das Leben ausdrücklich durch die Obhut Gottes verbürgt war, (legt) Hand an sich . . . , und in einer Weise, die man skandalös nennen“ muß (27).

Koldehoff dagegen interpretiert diese „Selbstverbrennung“ – gemeint ist der Selbstmord des evangelischen Pfarrers Brüsewitz, der sich am 18. August 1976 in Zeitz mit Benzin übergießt und verbrannt – als radikale Möglichkeit, aus dem „Gefängnis“ seines eigenen Leidens an der menschlichen Existenz auszubrechen (185). Im Zeichen der „Selbstverbrennung“ wird aus dem depressiven und introvertierten Pfarrer ein „lebensunfähiger Theologe“ der „Verzweiflung“, der die „Hölle des Menschen auf Erden“ verkündet. In einer Predigt über das Thema „Bewußtsein als Verhängnis“ setzt der Pfarrer schließlich seine Gemeinde schonungslos der eigenen Glaubensverlassenheit aus (99, 41, 121). Nach Koldehoff ist der Mensch hilflos und unausweichlich den Folgen des Sündenfalls ausgeliefert, er ist gekettet an das Elend einer bewußten Existenz, durch die er immerfort „die Sinnlosigkeit seines Lebens erkennen muß“. Aber diese „Hölle auf Erden“ ist nicht allein Schuld des Menschen. „Auch Gott, der Herr“, der die Menschen dieser „Hölle“ aussetzt, kann, so Koldehoff, „nicht frei von Schuld sein“. Und so fordert der Pfarrer seine Gemeinde auf, Gott „durch besonders intensives Gebet zu vergeben und ihn um Verständnis dafür zu bitten, daß der unbedingte Glaube, das verlorene Paradies des Menschen, da Gott den Baum der Erkenntnis weiterhin blühen und gedeihen lasse, nun allerdings immer schwerer zu erringen sei“ (99–100).

Mit dieser Theologie der Verzweiflung, die „den Menschen gegen Gott in Schutz“ nimmt und ihn zugleich einem trostlosen Nihilismus im Glauben ausliefert, zieht Koldehoff seine Gemeinde mit in die Verzweiflung (101). Er kann keinen Trost spenden, keine Hilfe geben, keine Hoffnung wecken, denn er ist überzeugt, „daß wir einander, so sehr wir es möchten, doch nicht helfen können. Jeder von uns ist allein, und jeder von uns, so nützlich oder unnützlich er sich täglich abzulenken weiß, kann letzten Endes doch nichts anderes tun, als abzuwarten bis . . .“ (59). Vereinsamt und gesprächlos, zersetzt Koldehoff auch seine eigene Familie und läßt alle sozialen Kontakte absterben.

Aber solche Trostlosigkeit behält in Langes Roman nicht das letzte Wort. In der Entwicklung und inneren Geschichte des marxistischen Schriftsteller Semperts deutet sich vielmehr eine Lebenshaltung jenseits der „Selbstverbrennung“ an. Sempert trifft in Koldehoff auf einen Hoffnungslosen, der ihn in den Bannkreis seiner nihilistischen Verzweiflung zieht. Er verliert vor diesem Nihilismus im Glauben seine einstige Sicherheit und Gewißheit. Irritiert erkennt er, daß „er in

einer Welt von Vorstellungen lebte, in der der freudige, hoffnungsvolle Zustand des Werdens, nicht aber der trostlose Zustand des Vergehens vorgesehen war“ (83-84). „Vorgesehen“ ist in Semperts Welt auch nicht jene „Selbstverbrennung“ in Zeit und die zynischen Zeitungsreaktionen darauf, Reaktionen, die in Sempert eine nie gekannte „Angst“ auslösen, „weil ihm die Lebensfeindlichkeit jener Weltanschauung, die sich auf das Leben und ausschließlich auf das Leben berief, plötzlich bewußt zu werden drohte“ (83). Die „Angst“, die Sempert befällt, ist letztlich eine „Angst darüber, es könnten mit ihm und um ihn herum Dinge geschehen, die er mit seinem Intellekt nicht mehr fassen“ kann (21). Und genau dieser Fall tritt ein. Sempert, der Selbstgewisse, der Intellektuelle, erfährt während einer schweren Erkrankung, daß Sicherheiten des Intellekts keinen Bestand haben. Hilflos ans Krankenbett gefesselt, auf die Fürsorge einer fast 90jährigen Greisin und die Pflege der todkranken Pfarrerstochter angewiesen, entdeckt Sempert die „metaphysische Bedürftigkeit“ des Menschen, vor der der „unbedingte Wille zur Aufklärung“ versagt, weil er „in einem öden, selbstgerechten, lebensbejahenden Materialismus endet“ (150).

Vor der „metaphysischen Bedürftigkeit“ des Menschen hat die „Eitelkeit“ des Intellekts keinen Bestand. Semperts hohe intellektuellen Ziele weichen Alltäglichem, Menschlichem: der Liebe zu der Pfarrerstochter Annemarie. Sempert will ihre „Zuneigung gewinnen und Verpflichtungen eingehen, weit unter den Anforderungen seines Ehrgeizes“ (153). Es bleibt beim Vorsatz. Als Sempert den Pfarrer um das Einverständnis zur Heirat bittet, offenbart ihm dieser, daß seine Tochter todkrank ist. Nach Annemaries Tod „triumphiert“ der Pfarrer „darüber, daß der Tod die auf das Leben gerichteten Bemühungen seiner Frau und auch die Absichten Semperts so früh ad absurdum führen sollte“ (163). Es bleibt aber nicht bei diesem nihilistischen „Triumph“. Koldehoff selbst deutet einen Ausweg an: „Wir müssen umkehren, wir müssen Gott neu erfinden und notfalls auf allen Verstand pfeifen . . . Denn der Verstand rettet uns nicht, . . . er nimmt uns zuletzt mit Sicherheit jede Hoffnung“ (122). Diese „Umkehr“ beruht nicht auf christlicher Heilsgewißheit und will doch die „metaphysische Bedürftigkeit“ des Menschen stillen. Der „Kompromiß“, der schließlich im Roman gefunden wird, bestimmt den Menschen trotz seines Leidens an der Sinnlosigkeit des Lebens durch eine existentielle Hinordnung zur Transzendenz. Aber diese Transzendenz bleibt unbestimmt und konturenlos. Sie ist nicht gebunden an religiöse Glaubensinhalte und wird offenbar in „Betroffenheit“, in der „Sehnsucht“, „Vergänglichkeit“ und Sinnlosigkeit zu überwinden (26, 150).

So konturenlos sich der Glaube hier ausnimmt, so „folgenlos“ und beziehungslos erweist er sich aber auch letztlich in der persönlichen Geschichte Semperts. Der intellektuelle und optimistische Materialist, der angesichts der besessenen, verzweifelten Gottsuche Koldehoffs und der bedingungslosen Hingabe Annemaries unsicher geworden ist und „plötzlich von einem Gefühl ergriffen“ wird, das er für sich als „Nächstenliebe“ bestimmen möchte, offenbart in seinem Verhalten zur Pfarrerstochter gerade seinen Mangel an Mitmenschlichkeit und Solidarität (149). Als er erfährt, daß Koldehoffs Tochter todkrank ist, läßt er sie im Stich. Fluchtartig, kopflos und lieblos verläßt er das Pfarrhaus und geht nach dem Tod der

Pfarrerstochter über die Elbe in den Westen. Ein Weg, der sich für Sempert in einer Kette lebensumstürzender Erlebnisse auftat, wird abgebrochen. Zurück bleiben Ratlosigkeit und das Bild eines lebenslang Flüchtigen, dessen Flucht ohne „Ankunft“ ist.

Unterhaltung wider die Erbauung

Mit Hartmut Langes und Manuel Thomas' Werken ist ein Wendepunkt in der Pfarrerroman-Literatur erreicht. In Langes Roman ist die selbstbewußte Gläubigkeit des Landpfarrer-Ideals umgeschlagen in die zermürbende Realität einer ratlosen Gottsuche. In Thomas' Roman ist die menschlich-leutselige Frömmigkeit idyllischer Dorfpfarrer Timmermansscher Prägung abgestürzt in eine ritualisierte Berufungsideologie mit lebensfeindlichen Zügen. Beide Romane bieten mit ihrer Literarisierung der Pfarrergestalt aber nicht nur eine theologisch durchgebildete Thematisierung der Gottesfrage, sondern nehmen den Pfarrer auch als Menschen in den Blick, als Mensch mit einer privaten Existenz und familiären Einbindung. Gerade an dieser Frage nach dem „rein menschlichen“ Charakter des Pfarrers entwickelt der Pfarrerroman der Gegenwart seine unterhaltsamen Spielarten. In dieser unterhaltsamen Variante ist das Pfarrhaus ebenfalls nicht mehr Hort christlicher Glaubensgewißheit und vorbildlicher Lebensführung. Unterhaltung wider die Erbauung, Phantastisches, Pikareskes wider die Erwartungskultur und Anspruchshaltung, die die Pfarrhausidylle umgeben, ist so geradezu das „Stilprinzip“ des Romans von Christoph Buggert, *Das Pfarrhaus. Buch der Entzückungen* (München 1988). Die Pfarrhausthematik zeigt sich hier in einer unterhaltsamen Form, die von der exzessiven Phantasie eines wortgewaltigen Erzählers lebt. In den haarsträubenden, bizarren Kindheitserinnerungen des in Pommern, Halle und Bremen aufgewachsenen Pfarrerssohns Buggert verlieren sich die authentischen, autobiographischen Züge in eine phantastische Wortwitz-Welt. „Nebengeschichten, Varianten, an die im ersten Durchlauf niemand gedacht hat“ wuchern so, daß sie „wie Winterkartoffeln in der Kellerkiste weiße Keime aus ihrer Haut“ treiben (189).

Was dann aus der Feder des auktorialen Erzählers an Fabulierkunst über den Leser hereinbricht, ist ein Versuch, den Leser für den Kampf gegen die „Graugeigen“ zu gewinnen. Denn „die Phantasie . . . ist ein kleines, getreideähnliches Korn, das man uns beim Rutsch aus dem Mutterleib in letzter Sekunde in die Hirnfurche sät“ (127). Nur dem Ich-Erzähler und den etwa hundert Einwohnern in dem verschlafenen Nest Apfeldorf ist es „gegeben, trotz Behandlung mit chemischer Babynahrung und Kindershampoo das Körnchen Phantasie in den Hirnfurchen am Leben zu halten“ (128). Zu seinen phantasievollen Geschichten fühlte sich der Erzähler schon als Fötus berufen. Dem Embryo wurden denn auch „Bildungsnachmittage“ mit Vorträgen von Rilke-Versen gewidmet, Bildungsversuche, die den Erzähler bereits im Mutterleib zur Abfassung eines Traktats in Hexametern drängten. Der Titel des Traktats: „Wider die arktische Gefangenschaft der Phantasie“ wird für dem Erzähler zwanghaft-wegweisendes Lebensthema und Leitmotiv seiner Pfarrhausgeschichten (56). Die Geschichten erweisen sich entsprechend als ein absonderlicher Feldzug wider die „Gefangenschaft der Phanta-

sie“: da endet eine Klassenfahrt in den Blutgefäßen einer Referendarin, da wird der Bruder der Pfarrfrau „mit viel Hallo“ ins Taufbecken gelegt und gewaschen, und bei der Pfarrerstochter schließlich kommt es nach einer zwangsverordneten Ehe zu einer dramatischen Regression: sie entwickelt sich zum Säugling zurück (73).

Der erzählerische Flickenteppich mit seinen zahllosen Nebengeschichten und Abschweifungen ist kein Selbstzweck. Die phantastische Bilderflut des Romans demontiert das traditionsreiche Bild des Pfarrhauses und untergräbt mit beißender Ironie die berechenbaren Klischees der Pfarrhausidylle. In Apfeldorf ist das Pfarrhaus nicht Hort der Frömmigkeit, Prüderie und Askese, sondern Brutstätte des Sündenfalls und bizarrer Eskapaden, eine Traumwelt voller erotischer Sinnlichkeit. Im Paradies des Sündenfalls entlockt der bibelfrome Diakon der Orgel „Tonheerscharen“ und bandelt dabei mit der Gemeindeschwester an (207). Auch mit der angesonnenen Vorzeigefunktion der Pfarrerrfamilie ist es nicht weit her. Der Pfarrerssohn Martin desertiert von der Armee und verzückt seine Zuhörer, darunter hochangesehene Literaturkritiker, mit seinen Erzählungen „vom Übergang der Senatorin Kulenkampff ins Reich der Säfte“ und „von der Befahrung der Wasser in den unteren Gewölben der blauen Frau“ (57). Die Pfarrfrau wird von zahlreichen Verehrern hofiert und läßt für diese statt einer Autobahntrasse eine Kopie der Wartburg errichten. Ihr Bruder startet einen Kreuzzug gegen die „Internierung der Zärtlichkeit“ (16). Er landet wegen seiner Exzesse im Gefängnis, aber man hält zu ihm, denn er war lediglich ausgezogen, die „Liebesdürre einer Großstadt“ zu beseitigen (228).

Auch der Pfarrherr selbst, ein finsterner, erzväterlicher Prediger, hat alle Insignien beschaulicher, biederer Pfarrhausidylle abgelegt. Von ihm kann sich seine Gemeinde nichts Erbauliches erhoffen. In der wilden Bitterkeit, der rasenden Wut, mit der der Pfarrer „einige ins Fahrwasser Satans geratene Dinge schonungslos beim Schopf packt“, ist für affirmative Religiosität kein Platz (132). Der alttestamentarische Prediger wider den Satan ist ein leidenschaftlicher Prophet des Lebens und der Lebensfreude, der die „Büchertheologie“ verdammt und entsprechend höchstpersönlich Katechismen, Bibelkonkordanzen sowie Bultmanns Marburger Predigten „mit Ekelkratze“ aus dem Fenster wirft, „so als hätte eine falsche und irregeleitete Frömmigkeit all die Seiten mit giftigem Kleister überzogen“ (79). Ohne dieses „Satanswerk“ entwirft der Pfarrer Predigten, die auf „beschönigende Ausreden“ und „theologische Verwandlungstricks“ verzichten und schonungslos die Abwesenheit göttlicher Hilfe in einer Welt der Lügen und Verbrechen beklagen (78, 162). „Ich habe herausgefunden“, so überrascht der Pfarrer eines Sonntags seine Gemeinde, „daß unsere Zeit nichts anderes ist als ein gigantischer, ganz unmenschlich langer Gottesfurch. Er stänkert uns ein, der Herr da oben. Er hat nichts mehr vor mit uns, er zeigt uns die Kehrseite“ (81). Der Pfarrer schleudert dem „großen Schweiger“ seinen Zorn entgegen. Er erarbeitet aus Schreckensnachrichten, aus Fotos und Zeitungartikeln über entsetzliche Begebenheiten eine „Schreipartitur“ (162, 129). „Der da oben, der das alles zu verantworten hatte, sollte zusammenzucken unter dem . . . Sonntag für Sonntag auf der Kanzel wiederholten Gebrüll. Die Trommelfelle sollten ihm schmerzen, peinlich sollte es ihm sein“ (162). Die „gotteslästerlichen Reden“ des Pfarrers verstören die Gemeinde

keineswegs (116). Im Gegenteil, sie arbeitet dem Pfarrer für seine Predigt-Partituren zu und „sammelt“ „Gottesfürze“ (146). Bilder, Meldungen und Reportagen über die Schrecklichkeit der Welt werden regelmäßig im Briefkasten des Pfarrhauses eingeworfen, um dann sonntags vom Pfarrer in Partituren von Schmerzensschreien und Wutgeheul „abgearbeitet“ zu werden, wobei der Pfarrer sich bei Zeichen der Erschöpfung der anfeuernden „Zwischenrufe“ seiner Gemeinde sicher sein kann: „Gib ihm Saures, dem da oben!“ (146, 186).

In Buggerts eigenwillig-derben Erzähleinlagen wird die Gottesfrage im Gewand einer Unterhaltung gestellt, die sich den Sinn für das Dunkle und Abgründige, für den Zwiespalt zwischen Gotteswerk und Menschenwerk bewahrt hat. Die Unterhaltung bezieht dabei ihre humoristische Wirkung aus aberwitzigen Übertreibungen und einer sarkastischen Ironie, die jedoch nichts von dem zur Verzweiflung neigenden Skeptizismus von Langes Pfarrergestalt an sich hat. Buggerts finsterner Schrei-Prediger ist zwar wie Pfarrer Koldehoff vom „Pilz des Zweifels“ befallen, aber er ist frei von aller verbissenen Zerknirschung und bleibt stets auf einem Weg, „wo links und rechts . . . das Hoffungskraut wächst“ (184, 57). Der lebensfrohe und lebenssüchtige Weg endet für Buggerts Pfarrherrn weder in zergürbeltem Katzenjammer noch macht er das Pfarrhaus zum rein intellektuellen Schauplatz metaphysischer Grundsatzfragen. Die Unterhaltung läßt sich auf solche Fragen letztlich nicht ein und überspielt die Innenräume des Religiösen durch eine raffinierte Extremisierung von erzählerischem Witz und Einfallsreichtum.

Wenn die theologische Durchbildung und Motivierung der Pfarrergestalt noch weiter zurücktreten und die Extremisierung in den Aktionismus allgegenwärtiger Seelenhirten umschlägt, dann ergibt sich eine weitere Möglichkeit der unterhaltssamen Auseinandersetzung mit der Pfarrerrhetorik. So verliert sich in Serien-Pfarrerromanen wie Felix Hubys *Ob Gott, Herr Pfarrer* (München 1989), Michael Baiers *Mit Leib und Seele* (Bergisch Gladbach 1990) und Markus Kappels *Schwarz greift ein* (Köln 1994) das, was religiös erklärt wird, in die Idylle von Lösungsangeboten, die für ein gesellschaftskritisches und sozialetisches Engagement der Kirche eintreten. Die Romane präsentieren weltzugewandte Pfarrergestalten, die sich nicht mit theologisch-dogmatischen Problemen auseinanderzusetzen haben, sondern sich ohne Berührungängste um große und kleine Menschenschicksale kümmern, aber dabei selbst keineswegs nur als „Halbgötter in Schwarz“ daherkommen. Die Pfarrergestalt rückt so als „Persönlichkeit“ in den Mittelpunkt, bei der zwar die Vorbildlichkeit als „Bote Gottes“ vorausgesetzt ist, aber primär letztlich die private Lebenswelt interessiert, das Innenleben, in dem sich auch menschliche Schwächen und Versagen zeigen.

Diese unterhaltende Dramaturgie, die von der Spannung zwischen Berufung und Alltag, Moral und Anfechtung lebt und für eine mediale Umsetzung geradezu geschaffen ist, steht nach Aufmachung und Motivfundus in der Tradition jener Gebrauchsliteratur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, die die Pfarrerrhetorik nahtlos in die Gattung des Heimatromans (Ludwig Anzengruber, *Das Sündkind*, 1878), des Dorfromans (Peter Rosegger, *Die beiden Hänse*, 1897), des Liebesromans (Ernst Zahn, *Albin Indergand*, 1900) und des Eheromans (Rudolf Greinz,

Allerseelen, 1910) integrierte. In allen Spielarten dieser Gebrauchsliteratur stößt man auf ein gleichbleibendes Erzählverfahren, das sich bis in Unterhaltungsromane der Gegenwart unversehrt erhalten hat. Die Romane lösen die Pfarrergestalt von Amt und Berufung und nehmen ausschließlich das „Menschentum“ des Geistlichen in den Blick. Dabei verselbständigen sich zugleich emotional und psychologisch besetzte Motive von den zugrunde liegenden theologischen Inhalten. Ob es um Zölibat, um Ehescheidung, Abtreibung oder Sterbehilfe geht – das Thema interessiert in erster Linie als Mittel der Spannung und als konfliktträchtige Sensation, die „Unerbauliches“ abseits der kirchlichen Tradition zutage fördert. Als Interpretin des Glaubens der Kirche ist die Theologie in diesen unterhaltsamen Präsentationen nahezu bedeutungslos geworden. In den konfessionell indifferent daherkommenden Geschichten um den Kumpel-Pfarrer Wiegandt in Hubys Roman oder den geistlichen Sheriff Schwarz in Kappels Roman sind nicht die theologischen Fundierungen entscheidend, sondern die gesellschaftlichen Reaktionen auf diese unkonventionellen Seelenhirten, die gegenüber einem als veräußerlicht und hierarchisch präsentierten kirchlichen Machtapparat profiliert werden.

Vor diesem Hintergrund verändert sich die religiöse Identität des Pfarrers. Er versteht sich nicht mehr als Prophet, sondern als Berater, und nicht mehr als „distanzierter“ Heilsverkünder, sondern als engagierter Sozialhelfer und Therapeut „an der Basis“. In diesen „multifunktional“ wirkenden Pfarrergestalten ist der Endpunkt einer literarischen Reihe erreicht, die in dem „Mittler“-Ideal der romantisierten Landpastorenwelt ihren Ausgang genommen hat. Die Pfarrerexistenz ist zu einer Form des sozialen und gesellschaftskritischen Engagements geworden: Aber so wie die Serien-Romane sich lediglich auf ein soziologisches Registrieren im plakativen Reportagestil „von außen“ beschränken, wirkt auch das religiöse Leben des Pfarrers veräußerlicht. In der programmatischen Arbeit für den Menschen, der sich die allgegenwärtigen Seelenmanager verschrieben haben, kommt der Pfarrer als Transparent einer „höheren“ Welt nicht mehr vor. Sein „geheiliger Beruf“ steht nicht mehr „über der Welt“, er gilt der Lösung von Lebensproblemen und zielt entsprechend nicht mehr auf eine im „Jenseits“ verankerte Transzendenz, sondern auf innerweltliche ethische Handlungsanweisungen für das Verhalten der Menschen untereinander.

- ADIUTOR GAUDII VESTRI. Festschrift für Kard. G. Saldarini. Turin: Editrice Elle Di Ci. 1995. 560 Seiten. Kart., 75 000 L.
- ANCKAERT, L./CASPER, B.: Franz Rosenzweig. Primary and Secondary Writings. An exhaustive Rosenzweig Bibliography (Instrumenta Theologica XIV). Leuven: Library of the Faculty of Theology. 1995. 164 Seiten. Brosch., o. Pr.
- AOUN, Mouchir: La polis heideggerienne. Lieu de réconciliation de l'être et du politique (MThA 41). Altenberge: Oros. 1996. 592 Seiten. Brosch., 88,- DM.
- ARIAS, Gonzalo Tejerina: Revelación y Religión en la Teología Antropológica de Heinrich Fries. Un Pensamiento Católico al Encuentro de la Modernidad (Colección Pensamiento 1). Madrid: Editorial Revista Agustiniana. 1996. 602 Seiten. Brosch., o. Pr.
- BEESTERMÖLLER, Gerhard (Hg.): Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten. Beiträge zur Friedenspolitik, Band 24. Stuttgart: W. Kohlhammer. 1996. 74 Seiten. Kart., 28,- DM.
- BORSE, Udo: Studien zur Entstehung und Auslegung des Neuen Testaments (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, Band 21). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. 1996. 312 Seiten. Kart., 79,- DM.
- BSTEH, Andreas: Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam (Studien zur Religionstheologie, Band 2). Mödling: St. Gabriel. 1996. 616 Seiten. Brosch., 42,80 DM.
- DAMBLON, Albert/SANDER, Ulrich: Begegnungen. Vier Predigtreihen zur Fastenzeit. Dazu Kontexte und vollständige Liturgieblätter. Sonderheft. Aachen: Bergmoser & Höller. 1996. 51 Blätter. 9,50 DM.
- DASSMANN, Ernst: Kirchengeschichte II/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche (Studienbücher Theologie, Band II,1). Stuttgart: W. Kohlhammer. 1996. 224 Seiten, 1 Karte, 1 Zeittafel. Kart., 34,- DM.
- DIETRICH, Walter/SCHWANTES, Milton (Hg.): Der Tag wird kommen. Ein interkontextuelles Gespräch über das Buch des Propheten Zefanja (Stuttgarter Bibelstudien Band 170). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. 1996. 173 Seiten. Kart., 43,80 DM.
- DOBHAN, Ulrich/HENSE, Elisabeth/PEETERS, Elisabeth (Hg.): Johannes vom Kreuz. Worte von Licht und Liebe. Briefe und kleinere Schriften. Vollständige Neuübertragung. Freiburg: Herder. 1996. 235 Seiten. Paperback, 16,80 DM.
- DOHMEN, Christoph: Von Weihnachten keine Spur? Adventliche Entdeckungen im Alten Testament. Freiburg: Herder. 1996. 119 Seiten. Paperback, 19,80 DM.
- DSCHULNIGG, Peter: Petrus im Neuen Testament. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. 1996. XIV und 230 Seiten. Kart., 59,- DM.
- GOMEZ MIER, Vicente: La Refundación de la Moral Católica. El cambio de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II. Estella: Editorial Verbo Divino. 1995. 660 Seiten. Paperback, o. Pr.
- GRÜMME, Bernhard: „Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht.“ Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig. (MThA 43.) Altenberge: Oros. 1996. XVI und 700 Seiten. Brosch., 96,- DM.

- HASLINGER, Herbert: Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge Band 18). Würzburg: Echter. 1996. XXI und 895 Seiten. Brosch., 88,- DM.
- KLAUCK, Hans-Josef: Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas (Stuttgarter Bibelstudien Band 167). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. 1996. 147 Seiten. Kart., 39,80 DM.
- KÖSTER, Uwe: Studien zu den katholischen deutschen Bibelübersetzungen im 16., 17. und 18. Jahrhundert (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Band 134). Münster: Aschendorff. 1995. XXIII und 483 Seiten. Kart., 188,- DM.
- RUCKSTUHL, Eugen: Jesus, Freund und Anwalt der Frauen. Frauenpräsenz und Frauenabwesenheit in der Geschichte Jesu. Mit einem Beitrag von Walter Kirchschräger. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. 1996. 208 Seiten. Geb., 79,- DM.
- SACRIS ERUDIRI. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen (Bd. XXXVI). Turnhout: Brepols. 1996. 456 Seiten. Kart., o. Pr.
- SANDERS, Mechthild: „Fons Vitae Christus.“ Der Heilsweg des Menschen nach der Schrift „De Isaac et anima“ des Ambrosius von Mailand (MThA 42). Altenberge: Oros. 1996. 264 Seiten. Brosch., 58,- DM.
- SCHIMMEL, Annemarie: Wie universal ist die Mystik? Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt. Freiburg: Herder. 1996. 127 Seiten. Brosch., 12,80 DM.
- SCHINDLING, Anton/ZIEGLER, Walter (Hg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. 6 Nachträge. Münster: Aschendorff. 1996. 248 Seiten. Kart., 35,- DM.
- SCHMIED, Gerhard/WUNDEN, Wolfgang: Gotteslästerung? Vom Umgang mit Blasphemien heute. Mainzer Perspektiven (Orientierungen 3). Mainz: Bischöfliches Ordinariat. 1996. 110 Seiten. Brosch., 6,- DM.
- SCHÜTZEICHEL, Heribert: In der Schule Calvins. Trier: Paulinus. 1996. 275 Seiten. Kart., 34,80 DM.
- SEDLMEIER, Franz: Jerusalem – Jahwes Bau. Untersuchungen zu Komposition und Theologie von Psalm 147 (Forschung zur Bibel Band 79). Würzburg: Echter. 1996. 396 Seiten. Brosch., 48,- DM.
- SÖDING, Thomas (Hg.): Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Festschrift für Wilhelm Thüsing zum 75. Geburtstag (Neutestamentliche Abhandlungen Band 31). Münster: Aschendorff. 1996. VIII und 447 Seiten. Leinen, 98,- DM.
- THOMAS VON AQUIN: Naturgesetz und Naturrecht. Theologische Summe Fragen 90–97. Lateinischer Text mit Übersetzung von J. F. Groner und Kommentar von A. F. Utz (Sammlung Politeia Band XXXIV). Bonn: Scientia Humana Institut. 1996. 236 Seiten. Kart., o. Pr.
- VANNESTE, Alfred: Nature et Grâce dans la Théologie Occidentale. Dialogue avec Henri de Lubac (BETL CXXVII). Leuven: Peeters. 1996. 312 Seiten. Kart., 1 800 bfr.
- WEHR, Lothar: Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner. Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der Apostolischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung (Neutestamentliche Abhandlungen Neue Folge 30). Münster: Aschendorff. 1996. VII und 416 Seiten. Leinen, 145,- DM.